حيدر حب الله

منطق النقد السندي

بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل

الجزء الثاني



حيدر حب الله

منطق النقد السندي

بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل

الجزء الثاني

تصميم الغلاف: علي شمس الدين



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-073-2

الطبعة الأولى 2017

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الثالث

نظريّة عدالة الصحابة

قــراءة تقويميّـة مقارنـــة

تمهيد

تعدّ نظرية عدالة الصحابة من أهمّ النظريّات التي يقوم عليها الحديث عند أهل السنّة، ومن أهم التوثيقات العامّة عندهم؛ لأنّ القول بعدالتهم يعني توثيق طبقة بأكملها من طبقات الأسانيد التي بين أيدينا. وليس أيّ طبقة، بل طبقة مهمّة وحسّاسة، وهي الطبقة المعاصرة للنبيّ محمّدﷺ.

من هنا، يذهب جمهور أهل السنّة إلى تعديل كلّ الصحابة، عملاً بتعديل الله سبحانه لهم[1]، ولهذا لا نجد عند إثبات صحبة شخصٍ أنّه يقع في كتب الرجال محطّاً للجرح والتعديل، وإنّما يكتفى بكونه صحابيّاً للحكم بعدالته، وإذا وقع أحد الرواة في طبقة الصحابة ولم يُعلم اسمه، حُكم بصحّة الحديث، لو صحّ السند إليه، فلو حدّث تابعيٌّ ثقة وقال: حدّثني أحد الصحابة، كفى، حتى لو لم يتعيّن الصحابيّ الذي حدّث؛ إذ بعد العلم بوثاقتهم جميعاً لا حاجة لتحديد الاسم، بل هذا ما فتح الباب على حجيّة مراسيل بعض التابعين، فيما لو عُلم أنّه لا يُرسل إلا عن صحابيّ، أو أنّ خبره المرسل هذا ليس إلا عن صحابيّ.

وقد خالف بعضُ علماء أهل السنّة في ذلك، لكنّ المخالفين قلّةٌ، ربما لا يكادون يمثلون سوى أنفسهم؛ لهذا يُنسب القول بالعدالة إلى مذاهب أهل السنّة كما فعل المارديني (٧٥٠هـ)[2]، وإذا وقع أن خالف بعضُهم في تفصيلٍ هنا أو هناك، مثل الشوكاني والشيخ

---

(١) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) الجوهر النقي ١: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

محمد عبده وغيرهم، فهذا لا يمثل الموقف الرسميّ التاريخي لأهل السنّة أو لغير الإماميّة بعد القرنين الأوّلين.

أمّا الشيعة الإماميّة، فأنكروا عدالة الصحابة إنكاراً يبدو فيه الإجماع منعقداً على ذلك عندهم، بل ذهب بعضهم إلى تكفير بعض الصحابة، وجماعةٌ إلى تفسيق أغلبهم، من هنا عبّر الشيخ الحسين بن عبد الصمد بأنّ النصوص دالّة على ارتدادهم، فضلاً عن فسقهم[١]. لهذا لا فرق عند الإماميّة بين أصحاب النبيّ وأصحاب سائر العلماء أو الأئمّة من أهل البيت النبويّ، في أنّ الجميع بحاجة إلى إثبات عدالته، كغيرهم من سائر الرواة.

وقد ذكر الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في رسالته في معرفة الصحابة أنّ الصُّحبة تقتضي بنفسها مدحاً ما لم يرد ذمّ، فكلّ صحابيٍّ ممدوح ما لم يدلّ دليلٌ على فسقه أو كذبه أو نحو ذلك[٢].

وقد نُسب إلى المعتزلة القول بعدالة الصحابة إلى زمان الفتنة التي وقعت في أيام خلافة الإمام علي بن أبي طالب، وأما بعد ذلك فلم يعد يمكن الأخذ بنظريّة عدالة الصحابة، بل نسب إلى بعضهم مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أنّه لم يعد يمكن الأخذ برواياتهم حتى لو كان هذا الصحابيّ هو الإمام عليّ بن أبي طالب نفسه[٣].

كما يظهر من بعض علماء الإباضيّة ـ وهو الإمام السالمي فيما يُنقل عنه[٤] ـ أنّه يرى عدالة جميع الصحابة إلا من ظهر منه فسقٌ أو ارتداد قبل الفتن، وأمّا بعد الفتن فكذلك فيمن عُلم منه البقاء على السيرة النبويّة.

وفي القرن العشرين، تعرّضت نظريّة عدالة الصحابة لنقدٍ واسع من قبل التيّارات الفكرية الجديدة في الوسط السنّي، وأُلّفت في هذا السياق كتبٌ أثارت الضجيج والجدل،

---

(١) انظر: وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٤٥٩.

(٢) انظر: رسالة في معرفة الصحابة: ١.

(٣) راجع: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٩٠ ـ ٩١.

(٤) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة الوحي والحكمة ٢: ٣٠٢.

مثل كتابَي: أضواء على السنّة المحمدية وشيخ المضيرة، للأستاذ محمود أبو رية. إلا أنّ مخالفة هؤلاء أيضاً لم تعبّر عند التيارات الرسميّة السنّية سوى عن مجرّد ابتداع، تماماً كما وصف المخالفين في هذه المسألة ابنُ حجر في الإصابة بأنّهم «شذوذ من المبتدعة»(١).

ونتيجة الخلاف الإسلامي في الموقف من أحداث العقود الأولى من التاريخ الإسلاميّ، أخذ موضوع الصحابة تدريجيّاً شكلاً عقائديّاً، فصار الوعي السنّي يتعاطى مع هذا الموضوع بذهنيّة كلامية أكثر منها تاريخيّة أو رجاليّة، وهكذا الحال على المستوى الشيعي، حيث صار الموقف السلبيّ من الصحابة بمثابة شعارٍ عَقَديّ، الأمر الذي زاد هذا البحث تعقيداً وتشابكاً، حتى يكاد الشيعي لا يشعر بإمكانيّة تعديل الصحابة إلا وهو يتخلّى عن عقيدته في الإمامة، كما ويكاد السنّي يشعر بأنّ حفاظه على عقيدته مرتبط ارتباطاً وثيقاً بموقفه التعديلي من الصحابة.

وقد ترك الموقف من الصحابة ـ وهو في الحقيقة موقفٌ من التاريخ الإسلامي الأوّل ـ تأثيراته على الحديث عند المسلمين؛ لهذا نجد أنّ الذين يأخذون بعدالة الصحابة تكثر عندهم المرويّات الراجعة والمنتهية إلى الصحابة، بحيث لو سقطت نظريّة عدالة الصحابة لخُشي من انهيار واسع في الأحاديث، فيما نجد الرافضين لعدالة الصحابة، لاسيما الشيعة الإماميّة، يقلّ وجود أحاديث عن الصحابة في كتبهم، عدا أهل البيت عندهم، وربما يكون هذا أحد أسباب قلّة الحديث النبويّ عند الإماميّة، وندرة وجود حديث نبويّ عندهم من غير طريق أهل البيت، فكلّ الأحاديث النبويّة عندهم لا تزيد عن بضعة آلاف قليلة تقريباً.

وعلى أيّة حال، فمرجع نظريّة عدالة الصحابة إلى ما وصفه أمثال الغزالي بأنّه: «تعديل الله لهم»(٢)، وهو وجود نصوص من الكتاب الكريم والسنّة الشريفة تدلّ على عدالتهم

---

(١) الإصابة ١: ١٦٢.

(٢) انظر: المستصفى ١: ٤٨٣ ـ ٤٨٤؛ والكفاية في علم الرواية: ٦٣، ٦٦؛ والإصابة ١: ١٦٢؛ والصواعق المحرقة: ٢١٠.

ووثاقتهم، وهي نصوصٌ لابدّ من بحثها والتأمّل فيها، ثم معرفة وجود شواهد عكسيّة تعارضها أو لا، وإلا فتوثيق هذا العالِم أو ذاك لهذا الصحابيّ أو ذاك، بصرف النظر عن قانون عدالة الصحابة، داخلٌ في القواعد العامّة للجرح والتعديل، فبحثنا في التوثيق العام لهم، لا في توثيق بعضهم أو جميعهم بتوثيقات خاصّة لا تنطلق من قانون عدالة الصحابة العام.

وحيث إنّ بحثنا بحث رجاليّ بامتياز، يعتمد معايير الجرح والتعديل، لهذا لا شأن لنا بالجدل المذهبي الخارج عن إطار عملنا المهنيّ هنا، إنّما نهدف لنشتغل بطريقة احترافيّة بصرف النظر عن الميول العقديّة بوصفها أصولاً مذهبيّة خاصّة، ومن ثمّ فنحن مضطرّون للتعامل مع الموضوع من جميع زواياه، وعلى الأصول العقديّة المتنوّعة، ولا نهدف المقارنات بين المذاهب، ولا سلوك سبيل المحاججات، فلا شأن لنا بكلّ هذا هنا.

كما أننّا سوف نستخدم مفردة (الصحابة والصحابي) على ما هو الشائع، وإن كان هناك من يميل إلى عدم ورود هذا التعبير في نصوص الكتاب والسنّة، بل الغالب ورود تعبير الأصحاب، ممّا يرجّح استخدام مفردة (أصحاب النبي) وليس (صحابة النبيّ).

أوّلاً: من هو الصحابيّ؟ جدل التعريفات وتأثيراتها

قبل كلّ شيء، لابدّ من تعريف الصحابي ومن هو، فقد كانت هناك عدّة تعريفات له، وهذا ـ مبدئيّاً ـ موضوع مهم جداً على صعيد نظريّة عدالة الصحابة؛ لأنّ تعريف الصحابي يفترض أنّه سيُدخل أو يُخرج العشرات والمئات، وربما الآلاف من الأشخاص في هذه النظريّة أو يُخرجهم.

ففي سياق التعرّف على الصحابة، يقول ابن عبد البرّ: «الوقوف على معرفة أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلّم من أوكد علم الخاصّة، وأرفع علم أهل الخبر، وبه ساد أهل السِّير»[1].

(١) الاستيعاب في أسماء الأصحاب ١: ١٩.

وقد ألّف أهل السنّة كتباً مستقلّة في رصد الصحابة وأسمائهم والتعريف بهم، منها: الاستيعاب في أسماء الأصحاب للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (٤٦٣هـ)؛ وأسد الغابة، لابن الأثير الجزري (٦٣٠هـ)، وقد ترجم فيه حوالي سبعة آلاف وخمسمائة شخص؛ والإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، وغيرها من الكتب المختلفة التي سوف نمرّ على التعريف بها في الفصل الأخير من هذا الكتاب عند الحديث عن التراث الرجالي السنّي إن شاء الله تعالى.

وأما على المستوى الشيعي الإمامي، فقلّما وجدنا اهتماماً بالصحابة، سوى ما تركه الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في «رسالة في معرفة الصحابة»، كما صنّف الشيخ جعفر السبحاني المعاصر كتاباً في الصحابة الذين شايعوا علياً فبلغوا عنده ٢٥٠ شخصاً.

لكنّ أيّ محاولة لرصد الصحابة وأسمائهم وعددهم، رهينة بالتعريف الذي نقّدمه لهم، بحيث يكون هو الذي تستوعبه نظريّة عدالة الصحابة، فيقع النقاش فيها على صعيد هذه الدائرة لمفهوم الصحابي أو تلك. وسنرى ما هي هويّة هذا التعريف هنا فهل هو بحث لغويّ محض، أو أنّهم يلقون عليه صفة اصطلاحيّة؛ بدليل أنّهم جميعاً اتفقوا على أنّ الصحابي لابدّ أن يكون مسلماً، مع أنّ إسلام الصحابي أمرٌ غير مأخوذ في الدلالة اللغويّة الأصليّة لمفهوم الصحبة؟ وما هي قيمة الاشتغال في تعريف الصحابي أساساً؟

١. تعريفاتٌ (الصحابي) بين المحدّثين والأصوليّين، عرضٌ وتحليل

وعلى أيّة حال، ففي هذا الصدد يُذكر أكثر من تعريف للصحابي، والذي يستوعب عندهم الذكور والإناث كما هو واضح، وأبرزها:

التعريف الأوّل: ما ذكره ابن حجر العسقلاني، حيث قال: «الصحابيّ مَن لقي النبيَّ صلى الله عليه وآله مؤمناً به ومات على الإسلام، فيدخل في من لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغزُ، ومن رآه رؤيةً ولو لم يجالسه،

ومن لم يره لعارضٍ كالعمى»[١].

وقال الزركشي: «اختلفوا فيه، فذهب الأكثرون إلى أنّه من اجتمع مؤمناً بمحمّد صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة روى عنه أو لا؛ لأنّ اللغة تقتضي ذلك، وإن كان العرف يقتضي طول الصحبة وكثرتها. وقيل: يُشترط الرواية وطول الصحبة وقيل: يشترط أحدهما»[٢].

هذا التعريف من التعريفات الواسعة التي يدخل فيها تقريباً كلّ المسلمين الذين كانوا في حياة النبيّ، ويبدو أنّ المحدّثين في الوسط السنّي ـ بل صار مشهوراً ـ كانوا أكثر ميلاً إلى هذا التعريف، ولهذا نميل إلى تسميته بالتعريف الحديثي للصحابي.

وبعد نقله تعريف ابن حجر، أورد بعض علماء الإماميّة هنا ـ وهو السيد علي الميلاني ـ بأنّ هذا التعريف يُدخل المنافقين في الصحابة مستغرباً ذلك[٣]، إلا أنّه غير صحيح؛ فإنّ تعبير ابن حجر وغيره كان دقيقاً من حيث إنّه استخدم مفردة الإيمان، فيكون مراده من الصحابي هو كلّ من آمن بالله تعالى ولقي محمّداً، بل خروج المنافقين من الصحابة بالمفهوم التعديلي عند أهل السنّة واضح، وسيأتي بحثه بعون الله.

والعجب من الكلام الموهم للسيّد الميلاني، حيث يصرّح ابن حجر نفسه بعد تعريفه مباشرةً بالقول: «ويخرج بقيد الإيمان، من لقيه كافراً ولو أسلم بعد ذلك إذا لم يجتمع به مرّةً أخرى. وقولنا: (به) يخرج من لقيه مؤمناً بغيره، كمن لقيه من مؤمني أهل الكتاب قبل البعثة.. ويدخل في قولنا: (مؤمناً به)، كلّ مكلّف من الجنّ والإنس»[٤]. ألا يستحقّ هذا النصّ التأمّل لمعرفة أنّ تعابير الإيمان والكفر التي استخدمت هنا يمكن أن تُخرج المنافقين

---

(١) الإصابة ١: ١٥٨؛ وانظر: رياض السالكين ٢: ٩٤ ـ ٩٦.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٣٥٩.

(٣) انظر: علي الميلاني، الصحابة: ١٣.

(٤) الإصابة ١: ١٥٨.

على قولهم؟

نعم، قد يواجه هذا التعريف إشكاليّة أنّ الإيمان ظاهرة قلبيّة، فكيف يمكن التأكّد منها؟ أو بمعنى آخر: لا يمكن الحكم بصحبة أحدٍ لم يُحرز إيمانه[1]، وهذه ثغرة في التعريف؛ لأنّ التعريف الحديثي يريد في الحقيقة إدخال كلّ الصحابة ـ غير المنافقين المعروفين ـ في دائرة التعديل، لكنّه بهذه الطريقة ترك ثغرةً لكلّ من يشكّك في أصل إيمان فلان أو فلان، ويعتبرهم منافقين مخفيّين، وسيأتي التعرّض لهذا الموضوع أكثر.

التعريف الثاني: ما يُنسب إلى جمهور من الأصوليّين من أهل السنّة، حيث يُدّعى اعتمادهم على العرف في تحديد مفهوم الصحابي، في مقابل المحدّثين المعتمدين على اللغة في ذلك[2].

والصحابي عند الأصوليّين هو من طالت صُحبته للنبيّ وكثرت مجالسته له على طريق التبع له والأخذ عنه. ونَقَل الآمدي عن عمر بن يحيى أنّه من طالت صحبته وأخذ العلم عن النبيّ[3]. ويظهر ـ في المنقول ـ اختيار هذا القول من بعض علماء الإباضيّة، حيث تبنّاه الشيخ أحمد بن سعيد الشماخي (٩٢٨هـ)[4].

وقد نُسب هذا القول في بداياته إلى سعيد بن المسيّب (٩٤هـ)، حيث نُقل عنه أنّه كان يقول: «الصحابة لا نعدّهم إلا من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم سنةً أو سنتين، وغزا معه غزوةً أو غزوتين»[5]. ولعلّه يظهر أيضاً من أنس بن مالك (٩٣هـ)، حيث ينقل

---

(١) انظر: آصف محسني، عدالة الصحابة على ضوء الكتاب والسنّة والتاريخ: ٧، ١٠.

(٢) انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) انظر: الإحكام ٢: ٣٢١.

(٤) انظر: العدوي والمحرمي والوهيبي، السنّة: الوحي والحكمة ٢: ٢٨٧؛ لكن الذي في الطبعة التي عندي من كتاب مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ليس هناك هذا النص الذي ينقله الفضلاء الثلاثة، بل الموجود أنّه من رأى النبيَّ أو سمعه مؤمناً به، وقيل: من أطال الصحبة (ص ٤٠)، حيث ينسبه للقيل، والله العالم.

(٥) الكفاية في علم الرواية: ٦٨ ـ ٦٩؛ وأسد الغابة ١: ١٢؛ وابن الصلاح، المقدّمة (علوم

ابن الصلاح الحلبي عنه قائلاً: «وروّينا عن شعبة، عن موسى السبلاني وأثني عليه خيراً، قال: أتيت أنس بن مالك، فقلت: هل بقي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدٌ غيرك؟ قال: بقي ناسٌ من الأعراب قد رأوه، فأمّا من صحبه فلا. إسناده جيّد، حدّث به مسلم بحضرة أبي زرعة»[1]. كما أنّه يبدو من عاصم الأحول حيث نُقل عنه أنّه قال: «عبد الله بن سرجس رأى النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم ولم يكن له صحبة»[2].

يقول الزركشي: «وقال ابن السمعاني: والظاهر من طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم وكثرت مجالسته له وينبغي أن يطيل المكث معه على طريق التبع له والأخذ عنه، ولهذا يوصف من أطال مجالسة أهل العلم بأنّه من أصحابه. ثم قال: هذه طريقة الأصوليّين، أما عند أصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة على كلّ من روى عنه حديثاً أو كلمة ويتوسّعون حتى يعدّون من رآه رؤيةً ما من الصحابة، وهذا لشرف منزلة النبي صلى الله عليه وسلم أعطوا كل من رآه حكم الصحابة.. وقال ابن فورك: هو من أكثر مجالسته واختصّ به؛ ولذلك لم يعدّ الوافدون من الصحابة، وقد يقال: فلان من الصحابة بمعنى أنّه لقيه وروى عنه وإن لم تطل صحبته ولم يختصّ به، إلا أنّ ذلك بتقييد، والأوّل بإطلاق. انتهى. وقال أبو نصر بن القشيري: لفظ الصحابي من الصحبة فكلّ من صحبه صلى الله عليه وسلم لحظة يطلق عليه اسم الصحابي لفظاً، غير أنّ العرف اقترن به، فلا يطلق هذا اللفظ إلا على من صحبه مدة طالت صحبته فيها. قال: ولا تضبط هذه المدّة بحدّ معين، وكذا قال الغزالي»[3].

الحديث): ١٧٥. وقد جعل بعضهم قول سعيد منفصلاً عن قول جمهور الأصوليّين، لكنّه لا يختلف عنه، وإنّما هو تعبير آخر عن طول الصحبة وعن الملازمة في تقديري، خاصّة وأنّ أمثال المتقدّمين كسعيد بن المسيب لا يستخدمون هنا النسق الحادّ للتعريفات المنطقيّة، فلا داعي لتكثير التعريفات كما فعل بعضهم، مثل العلامة المامقاني في مقباس الهداية ٢: ٣٢٥ ـ ٣٣٠.

(١) ابن الصلاح، المقدّمة (علوم الحديث): ١٧٥.

(٢) الاستيعاب ٣: ٩١٦.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠؛ وانظر: ابن الصلاح، المقدّمة (علوم

ومن الواضح أنّ هذا التعريف سيُخرج عدداً هائلاً من الصحابة عن دائرة الصحبة التي يفترض أن تترتب عليها آثارها، مقارنةً بالتعريف الأوّل، خاصّةً لو أضفنا إليه ـ فيما نُقل ـ اشتراط الأخذ عن النبيّ والرواية.

لكنّ المحدّثين في الوسط السنّي، لم يرضوا بهذا التعريف؛ حيث علّق ابن الصلاح عليه بقوله: «لكن في عبارته ضيق، يوجب ألا يعدّ من الصحابة جَرير بن عبد الله البجلّي، ومن شَاركه في فَقْد ظاهر ما اشترطه فيهم، ممّن لا نعرف خلافاً في عدّه من الصحابة»[1].

وبهذا جعل ابنُ الصلاح ـ وتبعه المامقاني[2] ـ التعارفَ والشهرة وسيلة نقديّة لتفنيد هذا التعريف، بل رأينا أنّ بعضهم ذكر أنّ شرف النبي وعظيم بركته يستدعيان شمول هذه البركة لكلّ من لقيه[3].

وفي المقابل، يبدو أنّ هذا التعريف الأصوليّ السنّي قد ذهب إليه بعض الإماميّة، وهو أنّ الصحابيَّ من كثرت ملازمته للنبيّ، وأنّ المصاحبة تستدعي طول الصحبة وطول اللبث، ويرى السيّد مرتضى العسكري أنّ كلمة الأصحاب أو الصحابة ما كانت بمثابة العَلَم على أصحاب رسول الله، بل هذا شيءٌ ظهر تدريجيّاً بين المسلمين، وإلا فإنّ تعيين أصحاب رسول الله كان بحاجة في عصر النبي إلى ذكر المضاف إليه[4].

غير أنّ الذي يظهر من الشهيد الثاني هو أنّه يختار تعريف محدّثي أهل السنّة، مع أخذ قيد اللقاء لا مجرّد الرؤية، قال: «الصحابيُّ: من لقي النبيﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام وإن تخلّلت ردّته على الأظهر»[5]، وهذا ما يظهر من الحسين بن عبد الصمد ـ أي

الحديث): ١٧٥.

(١) ابن الصلاح، (علوم الحديث) المقدّمة: ٢٩٤.

(٢) المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٣٢٦.

(٣) عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١١٧.

(٤) العسكري، معالم المدرستين ١: ٨٨.

(٥) البداية: ١٤٥؛ والرعاية: ٢٦٩.

الميل إلى قول المحدّثين ـ لأنّه ذكر أنّ النبي توفّي عن مائة وأربعة عشر ألف صحابي[١].

التعريف الثالث: وهو التعريف الذي يمثل القول المتوسّط بين القولين المتقدّمين، ولعلّني أسمّيه التعريف الشرعي، فإنّ القول الأوّل يعتمد على اللقاء، فيما الثاني يعتمد على طول الصحبة والملازمة، والصحيح ـ عند القائل بهذا التعريف ـ أنّ المراد بالصحابيّ شرعاً معنى خاص يقترب من الثاني لكنّه لا يطابقه، وهو أنّ الصحابة هم المهاجرون والأنصار ومن يدخل في حكمهم ممّن أسلم قديماً في العهد المكّي ثم مات أو استشهد أو هاجر إلى الحبشة ولم يعد إلا بعد الحديبيّة، ويدخل النساء المهاجرات وموالي المهاجرين الذين شاركوا في الإسلام والهجرة[٢].

التعريف الرابع: ما ذهب إليه جماعة من محدّثي أهل السنّة، وهو مجرّد الرؤية دون حاجة إلى اللقاء، أي من رأى النبيَّ مسلماً بالغاً عاقلاً.

وقد ذهب إلى هذا القول البخاريّ، حيث ذكر أنّ الصحابي هو من صحب النبي أو رآه من المسلمين، كما ذهب إليه علي بن المديني مكتفياً برؤية النبي ساعة من نهار[٣]. وقد نُسب إلى ابن حنبل والبخاري والواقدي أنّ الصحابي هو مطلق المصاحب ولو لساعةٍ أو حتّى مجرّد رؤية[٤].

والذي رأيناه أنّ البخاريّ صدّر باب فضائل الصحابة في صحيحه بقوله: «ومن صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»[٥].

وربما يمكن دمج التعريف الأوّل مع هذا التعريف؛ لتقاربهما جداً؛ ولعلّ القائلين بهما

---

(١) انظر: وصول الأخيار: ٤٥٩.

(٢) انظر: حسن بن فرحان المالكي، الصحبة والصحابة: ٢١.

(٣) انظر: فتح الباري ٧: ٤؛ وعمدة القاري ١٦: ١٦٩.

(٤) انظر: أسد الغابة ١: ١٢؛ وعمدة القاري ١٦: ١٦٩؛ وابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٩٥؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٣٢١ (دار الكتب العلميّة).

(٥) صحيح البخاري ٤: ١٨٨.

يقصدون شيئاً واحداً.

التعريف الخامس: إنّ الصحابي هو من أدرك النبيّ ولو لم يره.

وهذا هو أوسع التعريفات على الإطلاق، وقد نسبه السيوطي إلى يحيى بن عثمان بن صالح المصري وابن منده وابن عبد البرّ[1].

يقول العيني: «وقال أبو عمر: الأحنف بن قيس أدرك النبي ولم يره ودعا له، وإنما ذكرناه في الصحابة؛ لأنّه أسلم على عهد النبيّ»[2]. ولعلّه يبرّر كونه من الصحابة أو لعلّه يقصد أنّه ليس صحابيّاً، ولكنّنا ألحقناه إلحاقاً لأجل هذا السبب.

٢. نقد التعريف الحديثي للصحابي أو نظريّة اللقاء والرؤية

هذه هي أهمّ الأقوال في تعريف الصحابي، والذي يبدو أنّه مستند القول الأوّل هو اللغة، حيث يقال: صحب فلانٌ فلاناً، ويقصد أنّه صحبه ولو لساعة في الطريق، فإنّ هذه الجملة تصدق في هذه الحال أيضاً[3].

ويناقش هذا التعريف، مع التعريف الرابع، فضلاً عن الخامس؛ فإنّ ما يرد على الأوّل يرد على الرابع والخامس أيضاً، بأمور:

أوّلاً: ليس مصطلح الصحابي أو الصحابة أو أصحابي أو صحب النبي أو صحبتي بذي بال إلا إذا وقع في لسان دليلٍ شرعي، فهنا ندرس التعبير الوارد في الدليل الشرعي وننظر فيه، ثم نرتّب الأثر الوارد في الدليل على المفاد اللغوي ضمن سياق هذا الدليل الشرعي، وإلا فتسمية (الصحابي) في حدّ نفسها لا قيمة وراء البحث عنها ـ ولكلّ شخص أن ينحت مصطلحاً يريده ـ لاسيما مع عدم ورود هذا التعبير في القرآن الكريم، فليس هدف الأصوليّ أو الفقيه أو المتكلّم أو الرجالي وأمثالهم، مجرّد تحليل تاريخ أصحاب

---

(١) انظر: تدريب الراوي ٢: ٢١٢.

(٢) عمدة القاري ٢٤: ١٩٢؛ وانظر: أسد الغابة ١: ٥٥.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الآمدي، الإحكام ٢: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

النبي ومن لقيه أو رآه، بقدر ما يهدف إلى ترتيب آثار وردت في النصوص بحقّ من اتّسم بهذا العنوان أو ذاك.

من هنا، لا نوافق على ما ذكره الحرّ العاملي، من أنّ الصحبة بما هي هي مدحٌ إذا أُخذت الصحبة بمعنى اللقاء أو الرؤيا وأمثال ذلك، إلا على معنى سوف نذكره في آخر هذا البحث فانتظر. نعم هي نعمةٌ على صاحبها أنّه رأى النبيَّ أو لقيه أو لازمه أو جالسه أو تحدّث معه، أمّا هل تشكّلُ عنصرَ مدحٍ لوحدها بصرف النظر عن سائر العناوين الملحوظة في هذا السياق؟ فهو أوّل الكلام، بل المدح يكون على سلوكٍ حسنٍ صدر من الشخص، ولهذا توعّد القرآن نساء النبيّ ـ رغم صحبتهنّ ـ أن يكون عذابهنّ مضاعفاً على تقدير المعصية، وبهذا كان الاتصال بالنبيّ أشدّ وطأ ومسؤوليّة على أصحابه من عدم الاتصال في بعض الأحيان، فدعوى أصالة المدح في الصحابي غير مقنعة، بصرف النظر عن الأدلّة الآتية في تحقيق عدالة الصحابة، والتي لا يقبل بها الحرّ العاملي نفسه.

إذن، فالمؤرّخ أو المحدّث أو الرجالي يمكنه أن يخترع لنفسه عنواناً مثل عنوان (الصحابة)، ثم يضع تحته أفراداً، وفقاً لتنظيمٍ خاصّ يرجع إليه، لكنّ هذا لا ينفع هنا، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة الشرعية وتحليلها لغويّاً، لا تحليل مصطلحٍ جامعٍ انتزاعي قد لا يثبت ورودُه في دليلٍ شرعي معتبر لترتيب أثر العدالة عليه.

وبعبارة أخرى: عدالة الصحابة تعبّر عن حكمٍ بالعدالة منصبّ على كلّ صحابي حسب الفرض، وهنا لابدّ من الرجوع إلى أدلّة هذا الحكم لمعرفة العنوان الوارد فيها، والذي رُتّب الحكمُ عليه، ففي القرآن الكريم رتّب الحكم ـ مثلاً ـ على عنوان (السابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار) أو على (المؤمنين المبايعين تحت الشجرة)، فإذا كان المدرك في عدالة الصحابة هو هاتين الآيتين فأيّ فائدة من وراء البحث عن تعريف كلمة (صحابي)، وتفكيكها لغويّاً وعرفيّاً؟! بل كيف يمكن ترتيب آثار هاتين الآيتين على كلّ صحابي بالمفهوم الأوسع من مفهوم المهاجرين والأنصار؟! فلينصبّ البحث على عنوان المهاجرين والأنصار مباشرةً، بدل تطويل المسافة بعنوانٍ آخر.

وهذه التعليقة منّا مجرّد مدخل مفتاحي لتلمّس عناصر الموضوع، إضافة إلى أنّ من يثبت عنده مدرك لتعديل الصحابة لا يحتوي على مشتقّات كلمة (صحب)، كالنصوص القرآنيّة، فإنّه لن يكون معنيّاً بالبحث في تعريف (الصحابي)، بل لا يصحّ منه ترتيب الآثار على هذا العنوان الذي لم يؤخذ عنده في لسان دليلٍ شرعي.

ثانياً: وفقاً لما تقدّم نميّز ـ في عنوان الصحبة الوارد في بعض الأحاديث ـ بين استخدام الفعل واستخدام اسم الفاعل، وهذا التمييز مقبولٌ حتى من الناحية اللغويّة والعرفيّة، فإذا ورد في الرواية المثبتة لعدالة الصحابيّ ـ لا الرواية الواردة في مطلق فضلٍ للصحابي ـ تعبير: من صحب النبي كان كذا وكذا، أمكن الاستناد إلى إطلاقها لإثبات الشمول لمن صحبه ولو لساعةٍ؛ لصدق عنوان (من صحب) ولو بهذا المقدار، ما لم يُدّعَ الانصراف، أما لو كان المدرك هو «أصحابي كالنجوم..» فإنّ العرف لا يفهم من الصاحب هنا مطلق من صحب ولو لساعة، بل يرون ذلك وصفاً لحالةٍ لها نحو استمراريّة، فهي مثل الأوصاف التي تطلق بلحاظ الملكات، مثل بائع العدس، عندما تطلق بلا قيد.

قد تقول: يكفيني الإطلاق اللغوي الصحيح، فالمفترض أخذ اللغة مرجعاً هنا، واللغة تقبل ذلك، فأيّ حاجة إلى إقحام العرف في الميدان؟

والجواب: إنّ فهم النصوص الصادرة في مناخٍ اجتماعيّ ما لا يقف عند حدود التفسير المعجمي، بل يلاحظ الفهم العرفي السياقي الانسباقي أيضاً، كما هو ديدن جمهور علماء المسلمين في تفسير القرآن وشرح الحديث، فعندما تقول أنت اليوم: أصحابي، فإنّ العرف لا يفهم منك أنّك تريد الحديث عن كلّ من لقيك ولو ساعة في حياتك، وإلا لصحّ أن تقول: أصحابي عددهم (مليون) شخص؛ لأنك بلا شك لقيت (مليون) شخص حتى الآن في حياتك مثلاً، كما في الحج وغيره، فهل هذا الفهم صحيح عرفاً؟ وهل يفهم عرف أهل اللغة العربية، بل وغيرها، ذلك أيضاً من مثل هذا التعبير؟

من هنا، لا يصحّ تغييب مرجعيّة العرف واللغة معاً هنا؛ لفهم المراد من تعبير أصحابي أو صحابتي أو ما شابه ذلك.

ثالثاً: إنّ هذا التعريف يدخل فيه غير المسلم؛ لصدق عنوان الصحبة لغةً عليه، ويدخل فيه أيضاً المنافقون لصدق عنوان الصحبة لغةً فيهم، مع أنّهم في التعريف الحديثي قد أخذوا شرط الإيمان والموت عليه. وبعبارةٍ أخرى: إنّ جعل اللغة مرجعاً حصريّاً ينافيه أخذ قيد الإيمان والموت عليه في تعريف الصحابي.

لكنّ هذا الإشكال يمكن أن يجاب عنه، فإنّ القائلين بالتعريف العام أو الخاصّ للصحابي، لا يقصدون حصر المرجعيّة في ترتيب آثار الصحبة باللغة أو العرف، بل الكلّ متفقٌ على تدخّل الشرع في مفهوم (الصحابي الذي تترتّب عليه الآثار)، وهذه القيود الإضافيّة التي وضعت عند الجميع على تعريف الصحابي إنّما جاءت من الاعتبارات الشرعيّة، فمثلاً لا يمكن أن يكون الاقتداء بأيّ واحد من الصحابة موجباً للهداية حتى لو كان الصحابيُّ كافراً، سواء أخذنا مفهوم اللقيا أم الرؤية أم الملازمة؛ لأنّ الاستتباع بين الاقتداء والهداية فيه قرينة على إرادة الصحابي المسلم؛ كونه الهادي إلى الإسلام، فيكون هذا مدرَكاً شرعياً لأخذ قيد الإسلام رغم صحّة إطلاق وصف الصحابي لغةً وعرفاً على الصاحب الكافر.

وبهذا يظهر وجود ثلاث مرجعيّات تساهم في تحديد الصحابي هي: اللغة، والعرف، والشرع، أي النصوص النقليّة من الكتاب والسنّة.

وإذا كان الأمر كذلك فهذا معناه أنّ تحديد مفهوم الصحابي رهينٌ بملاحظة جملة النصوص الشرعيّة، فلعلّها تعطي قيداً إضافيّاً أو تحذف قيداً مذكوراً، فلا يصحّ فرض تعريف للصحابي ثم البحث عن دليل عدالته، بل الأصحّ هو دراسة الأدلّة والنظر فيما تعطيه بصرف النظر عن عنوان الصحابي، ثم وضع عنوان ـ جامع مانع ـ لكلّ من عدلّته النصوص.

رابعاً: إنّ الاقتصار على الرؤية ولو من دون لقاء في التعنون بعنوان (الصحابي) غير صحيحٍ، لا لغةً ولا عرفاً ولا شرعاً، فلا يقال لمن رأى شخصاً ولو ساعةً أنّه صاحبه أو صحبه أو من صحابته أو من أصحابه، واللغة تأبى ذلك، لاسيّما لو عُمّم لرؤية النبي ميتاً

كما وقع لأبي ذؤيب خويلد بن خالد الهذلي الشاعر، هذا فضلاً عن العرف.

والأوضح من ذلك ما ذهب إليه بعضهم من كفاية الرؤية ولو من دون تمييز، ومثاله محمد بن أبي بكر الذي ولد قبل وفاة النبي بثلاثة أشهر وبضعة أيام[١]، فكيف يُطلق لغةً وعرفاً على مثله أنّه من أصحاب النبي؟

وأوضح من ذلك أخذ عنوان إدراك زمن النبي ولو لم يره، فلا العرف ولا اللغة تقبل بإطلاق وصف الصحابي أو الصاحب على مثل هذا الشخص.

وبهذا يظهر أنّ اللغة والعرف لا يساعدان على التفسير الرابع والخامس أيضاً هنا.

أما الشرع، فالذي يبدو مستنداً لهذا التعريف الذي اختاره الإمام البخاري، ما ورد في صحيح مسلم، عن أبي سعيد الخدري، عن النبيﷺ أنّه قال: «يأتي على الناس زمان يغزو فئام[٢] من الناس، فيقال لهم: فيكم من رأى رسول اللهﷺ فيقولون: نعم، فيفتح لهم..»[٣]. فهي دالّة على كفاية الرؤية في تحقّق دخول الجنّة، مما يعني أنّ عنوان الصحابي شاملٌ ـ شرعاً ـ لكلّ من رأى النبي.

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية غير صحيح، وذلك:

أ ـ لورودها بصيغة «من صحب رسول الله»، بدل «من رأى»، في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما[٤]، ومع تردّد الحديث بين صيغتين يصعب الوثوق بواحدة معيّنة منهما، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو هنا عنوان الصحبة دون الرؤية.

ب ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ هذا الحديث لو كان مرجعاً شرعيّاً في كفاية الرؤية، لشمل ـ شرعاً ـ الكافرين والمنافقين، مع أنّهم لا يلتزمون بذلك[٥].

---

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري ٧: ٢.

(٢) الفئام: الجماعة من الناس، لا واحد له من لفظه. انظر: لسان العرب ١٢: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٣) صحيح مسلم ٧: ١٨٤.

(٤) صحيح البخاري ٤: ١٧٥، ١٨٨ ـ ١٨٩؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٤؛ ومسند ابن حنبل ٣: ٧.

(٥) انظر: حسن بن فرحان المالكي، الصحبة والصحابة: ١١٧.

لكن يمكنهم الجواب عن ذلك، بأنّ هذا الحديث يُثبت كفاية الرؤية في مقابل اللقيا والمجالسة وطول الصحبة وكثرة الملازمة، لا في مقابل سائر الخصوصيّات المأخوذة من دليلٍ آخر كالإسلام، نعم ظاهر إطلاق بعض الكلمات أنّهم لم يذكروا في تعريف الصحابي غير وصف الرؤية أو اللقيا، فإن كان إطلاقهم هذا مقصوداً كان هذا الإيراد في محلّه.

هذا كلّه في قيد الرؤية من طرف الصحابي، أما لو جعلنا النبي هو الذي رآى هذا الصحابي حتى لو لم يره الصحابي، كما يظهر من بعضٍ، حيث اكتفى بأن يراه النبي حتى لو لم يرَ هذا الصحابيُّ النبيَّ فضلاً عن أن يلتقيه، فإنّ الأمر أوضح في عدم الصدق اللغوي، فضلاً عن العرفي والشرعي، فلا يقال: أنا صاحب فلان؛ لأنّه رآني مرّةً واحدة من دون لقيا بيننا ومن دون أن أراه أنا!

وقد يخطر في بالي القول ـ انتصاراً لأوسع التعريفات هنا ـ: إنّ كلمة (صحابي) عندما تنسب للنبيّ، فإنّها تعني المسلم، فمثلاً تقول: فلانٌ من أصحاب محمّد، أي من الذين آمنوا معه، ومعه تشمل مطلق المسلم ولو لم يرَ النبيَّ أو يره النبيُّ.

والجواب: إنّ هذا الاستخدام وإن كان ممكناً في العصر النبوي، لكنّه لا يظهر انصرافه من اللفظ لغةً وعرفاً، فنأخذ بالقدر المتيقّن اللغوي والعرفي في الدلالة، ولهذا نجد أنّه لا يقال للمسلمين اليوم بأنّهم من أصحاب محمّد؛ لكونهم آمنوا به، ويكفي هذا الشكّ لَمْنْعِنَا عن اختيار هذا المعنى وتبنّيه.

ومن كلّ ما تقدّم يتبيّن أنّ التعاريف الأوّل والرابع والخامس غير مقنعة، لو بقينا نحن ومفردة (الصحابي).

٣ـ نقد نظريّة المعنى الشرعي الخاصّ للصحابي

لا شك في أنّ البحث عن خصوصيّات شرعّية على تعريف الصحابي أمرٌ جيّد عندما يراد ترتيب آثار على عنوانٍ ما ثمّة خصوصيّات شرعيّة له، لكنّنا الآن نبحث في التفكيك العنواني لا الحكمي للصحابة، وهذا معناه أنّ صدق عنوان الصحابي غير مربوط لا لغةً

ولا عرفاً بالهجرة ولا بالجهاد ولا بالغزو مع النبي، ولا حتى بالإسلام بمعنى سوف نبيّنه، ولا بالهجرة إلى الحبشة والعود بعد الحديبية، فكلّ هذه المفاهيم لا علاقة لها بمفهوم الصحبة والصحابة، وإنما هي ذات علاقة في ترتيب بعض الأحكام والآثار مثل العدالة مثلاً، انطلاقاً من أنّ الأدلّة التي رتّبت تلك الآثار لم تدلّ على أزيد من هذه المساحة. وإلا فمفهوم الصحبة في نفسه لغةً وعرفاً وشرعاً يكفي فيه الملازمة وطول العلاقة بين الطرفين.

وبهذا يصحّ إطلاق عنوان (صاحب) حينئذٍ، حتى مع عدم الإسلام، والاختلاف العقدي لا يمنع من إطلاق وصف الصحبة، ولهذا وصفت الآيات القرآنيّة بعض الأنبياء بأنّهم أصحاب قومهم رغم الهوّة العقدية بينهم وبين قومهم، قال تعالى: ﴿**وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ**﴾ (التكوير: ٢)، وقال سبحانه: ﴿**مَا ضَلَّ صَاحِبُكُم وَمَا غَوَى**﴾ (النجم: ٢).

نعم، يدخل الشرع في تحديد المفهوم عندما يؤسّس لاصطلاح جديد ويتحوّل إلى حقيقة شرعيّة أخصّ أو أعم من الحقيقة اللغويّة، فلو أثبتنا أنّ تعبير الأصحاب أو الصحابة أو الصحابي صارت له في عصر النبي حقيقة شرعيّة بحيث عندما يطلق يُتبادر منه إلى الذهن المعنى الخاص لا العام، لكان يمكن هنا الأخذ بمرجعيّة الشرع، فنحن نقبل بمرجعيّة الشرع عندما يكون هناك نصّ يدلّ على توسعة أو تضييق أو انتقال إلى معنى جديد له نحو مناسبة مع المعنى القديم، مثل عنوان الصلاة والصوم، أما مجرّد أن تأتي رواية «أصحابي كالنجوم..» فهذه لا تؤسّس لمفهوم جديد للصحبة، وإنّما ترتّب التوصيف المذكور فيها على عنوان أصحاب النبي بما يحمله من معنى لغوي وعرفي، ولو فرضنا تقيدّها بقيدٍ ما في روايةٍ أخرى، فهذا تقييد في الحكم بأن نقول مثلاً: مراده ـ بقرينة الرواية الثانية ـ بعض الأصحاب، وهم فلان وفلان، فهذا ليس تأسيساً لمفهوم جديد.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أنّ مصطلح الصحابة لا يُحرز أنّه صار حقيقةً شرعيّة في العصر النبوي، ولا أنّه كان يطلق ويراد به أصحاب النبي من دون إضافة، فإنّ هذا الأمر يحتاج إلى دليل، لاسيما مع خلوّ النص القرآني عن هذا العنوان في حقّ أصحاب النبيّ.

من هنا نقول: الشرع ذو دور في ترتيب الآثار على الصحابة، وذو دور في تفسير العنوان عندما يرد ما يفيد ذلك موضوعاً لا حكماً، أو تكون هناك حقيقة شرعيّة في العصر النبويّ، أمّا في غير ذلك فلا دور له في تفسير المفهوم، وإنّما دوره في تعيين مساحة الموضوع الذي ينطبق المفهوم ـ وهو العدالة ـ عليه، بصرف النظر عن تسميته بالصحابي أو الصحابة، فتأمّل جيداً.

وعليه، فالتفسير الرابع، وكذا القيود الدينيّة التي أُضيفت على التفاسير كلّها، لا تمثل جزءاً من دلالة كلمة (صحابي)، بل هي إضافات حكميّة، أو عمليّات نحت لمصطلح جديد للمفردة بعد العصر النبويّ، وليست شرحاً تفكيكياً للمفردة نفسها، أو أنّه يمكن فرض هذا التعريف على أنّه نتيجة الموقف من عدالة الصحابة وأنّ العدالة ـ عند القائل بهذا التعريف ـ ثابتة لهذه المساحة فقط، وهذا غير تعريف الصحابي في نفسه، أرجو التدقيق.

٤. تصويب النظريّة الأصوليّة في تعريف الصحابي (الملازمة)

مما أسلفناه، يظهر أنّ التعريف الأصحّ لمفهوم الصحبة أو الصحابي هو ما ذكره الأصوليّون من الملازمة والارتباط المتكرّر بما يحقّق عرفاً توصيف هذا الشخص أو ذاك بأنّه من أصحاب النبيّ.

وغالب الظنّ أنّ التعريف الحديثي جاء تالياً تاريخيّاً للتعريف الأصولي الذي هو التعريف اللغوي العرفي معاً، كما رأينا في نصوص ابن المسيّب وأنس بن مالك.

لكنّ هذا التوصيف لا يُلازم الحكم، فنحن هنا نعرّف فقط كلمة صحابي وأمثالها من حيث ورودها في عنوان البحث، أما هل كلّ من يتصف بهذا العنوان (صحابي) تلحقه أحكام خاصّة مثل العدالة ودخول الجنّة ونحو ذلك أو لا؟ فهذا هو البحث الحكمي لا الموضوعي، وقد يثبت البحثُ الحكمَ بعدالة الصحابة، وقد يثبت عدالة عنوانٍ أوسع من عنوان الصحابة، وقد يثبت عدالة بعض الصحابة فقط، وقد يثبت عدالة المهاجرين

والأنصار ومن بحكمهم خاصّة، فهذا أمرٌ آخر يأتي إن شاء الله سبحانه.

والنتيجة التي نخرج بها من تشريح المفردة والمصطلح، أنّنا لو خصّصنا نظرنا بتعريف كلمة الصحابي والصحابة، بصرف النظر عن الموقف من صحابة النبي مما سيأتي بحثه بعون الله، فإنّ هذه المفردة تعبّر ـ في القدر المتيقّن من دلالتها ـ عن المعنى الأصوليّ للصحابي (التعريف الثاني)، دون سائر المعاني، والنسبة بين هذه النتيجة وبين الموقف من نظريّة عدالة الصحابة قد تتحد وقد تتداخل، بمعنى أنّني قد أفهم هذه الكلمة وفقاً للتعريف الأصولي لها، لكنّني ولأجل الأدلّة في الكتاب والسنّة أحكم بعدالة جميع من رأى النبيّ، سواء سمّيناه في اللغة والعرف صحابيّاً أم لا، وقد أقبل بالتفسير الحديثي للكلمة (التعريف الأوّل)، لكنّني في الوقت عينه لم يثبت عندي أنّ من يسمّى بالصحابي بهذا التعريف قد ثبتت عدالته، فالتمييز بين البحث التفكيكي اللغوي والمصطلحي لهذه الكلمة وبين نتائج البحث الحكمي في الموقف من عدالة الصحابة، بالغ الأهميّة، فاقتضى التنويه.

وبهذا يظهر أنّ البحث التصوّري في تحليل هذه الكلمة لا قيمة له في نفسه، بل القيمة في تحليل النصوص الدالّة على العدالة وعدمها من حيث تركيبها ومفرداتها وسياقاتها. وأمّا ماذا يقصد هذا العالم أو ذاك من هذه المفردة فهو بحثٌ لا يعنينا هنا.

ثانياً: نظريّة عدالة الصحابة، الأدلّة والشواهد

حظيت نظريّة عدالة الصحابة باهتمام إسلاميّ، وأقام أنصارها أدلّةً عديدة على إثباتها من القرآن والسنّة والإجماع وبعض الوجوه الاعتباريّة والعقلائيّة والعقلانيّة، ولابدّ لنا هنا من استعراض هذه الأدلّة؛ لمعرفة مدى دلالتها والمعطيات التي تقدّمها[1].

---

(١) يجب أن أشير هنا إلى أنّه لا يصحّ الإيراد على أهل السنّة بأنّه لا يقبل عقل ولا وجدان تعديل أحد بمجرّد صحبته للنبي أو لقائه أو رؤيته له مرّة واحدة، إذا لا تلازم بين هذه الأمور وبين العدالة، ولا يوجد تفاعل كيميائي بينهما (انظر: آصف محسني، عدالة الصحابة: ١٠ ـ ١٢؛ والسبحاني، الإلهيات ٤: ٤٤١؛ وعبد الله دشتي، وقفة مع قانون الصحابة: ١٨ ـ ٢٠)، ووجه

وأبرز هذه الأدلّة:

١ـ المستند القرآني لعدالة الصحابة

حاول أنصار نظريّة عدالة الصحابة الاستناد إلى القرآن الكريم لإثبات مقولتهم، كما فعل في مقابلهم أنصار نظريّة الإمامة، والآيات التي اعتمدوا عليها يمكن لنا أن نقسّمها إلى قسمين أساسيّين هما:

أ ـ الآيات التي تأخذ عنوان الأمّة أو الكلّ، أو نحو ذلك من العناوين العامّة.

ب ـ الآيات التي تأخذ العنوان الخاص كالمهاجرين والأنصار وغير ذلك.

وندرس هذين النوعين، كالآتي:

١ـ١ـ الآيات العامّة في إثبات عدالة الصحابة، عرض وبيان

تتعدّد الآيات المستدلّ بها هنا، أو التي يمكن جعلها دليلاً، وهي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٤٣).

فهذه الآية الكريمة ـ عندما نتصوّر أنّنا نسمعها في فضاء العصر النبوي جالسين تحت المنبر النبوي ـ تخاطب المسلمين في ذلك العصر وتجعلهم أمّةً وسطاً شهداء على الناس، وتعدهم بأنّه سبحانه لن يضيع إيمانهم، وهذا توصيف مادح عام للمسلمين في عصر

الخطأ في هذه المقاربة أنّ أهل السنّة لا يعدّلون لوجود ملازمةٍ مثل هذه، بل طبيعة استدلالاتهم قائمة على التعديل انطلاقاً من النصوص، حتى لو أرفقوها بمثل هذه التوجيهات المؤيّدة أحياناً، فتبسيط المشهد بهذه الطريقة غير صحيح، ففرق بين تعديل كلّ من رأى النبي لأنّه كان بالفعل عادلاً بنصّ القرآن مثلاً، وبين كون سبب التعديل ودليله مجرّد رؤيته للنبيّ، فتأمّل جيّداً.

النبيّ، وهو كفيل بأن يكون شهادةً لهم ومنقبة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (آل عمران: ١١٠).

فهذه الآية تصف المؤمنين وتخاطبهم بأنّهم خير أمّة أخرجت للناس، وأنّهم يؤمنون بالله ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ومثل هذه الأوصاف تفوق المدح، كما هو واضح.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً**﴾ (الفتح: ٢٩).

فإنّ هذه الأوصاف المادحة التي احتوتها هذه الآية الكريمة كلّها تتعلّق بمن كان مؤمناً مع النبيّ، والسورة مدنيّة نزلت بعد صلح الحديبية كما هو المشهور، فتدلّ على شمول مضمونها لكلّ المؤمنين في تلك الفترة.

يقول ابن الجوزي: «وهذا الوصف لجميع الصحابة عند الجمهور»[١].

الآية الرابعة: قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٦٤).

فإذا كانت هذه الآية الكريمة تجعل المؤمنين مع النبيّ، فيهم الكفاية للنبيّ، وأنّ بهم يحقّق ما يريد بإذن الله سبحانه، فهذا خير دليلٍ على أنّ القرآن ينظر إلى هؤلاء الذين كانوا يحيطون بالنبيّ على أنّهم أمّة يمكن أن يعتمد عليها الرسول ويبني حساباته عليها ويحقّق الأهداف من خلالها.

---

(١) زاد المسير في علم التفسير ١: ٧٣.

الآية الخامسة: قوله سبحانه: ﴿لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ أعدّ الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم﴾ (التوبة: ٨٨ ـ ٨٩).

فهذه الآية تجعل المؤمنين مع الرسول في عداد المجاهدين الذين يوعدون بالخيرات وبالجنّة التي سوف يدخلونها.

الآية السادسة: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِّ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللهِّ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: ٧٨).

فإنّ الآية تخاطب المؤمنين في ذلك الزمان، وهم صحابة النبيّ، وتقول بأنّ الله اجتباهم واصطفاهم، وهذه منزلة عظيمة لهم، ثم جعلهم شهداء على الناس[1].

وإنّما اقتصرنا على بعض الآيات التي ليس فيها قيد، لتكون عامّةً، فمثل قوله تعالى: ﴿لا يُخْزِي اللهُّ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ..﴾ (التحريم: ٨) لم ندرجها؛ إذ قد يناقش في أصل إيمان كلّ من كان مع النبيّ، فليلاحظ جيّداً، لهذا اكتفينا بنموذج لذلك وهو الآية الخامسة المتقدّمة.

وقفات تحليليّة نقديّة مع الاستدلال بالنصوص القرآنية العامّة

هذه هي أهم الآيات العامّة التي ذكرت دليلاً على عدالة الصحابة جميعهم بالمعنى

---

(١) انظر حول الآيات التي من هذا النوع: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ وعمدة القاري ١٢: ١٢١؛ والخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٦٤؛ والغزالي، المستصفى: ١٣٠؛ والرازي، المحصول ٤: ٣٠٧؛ والآمدي، الإحكام ٢: ٩١؛ والرازي، الجرح والتعديل ١: ٧؛ وابن حجر، الإصابة ١: ١٧ ـ ١٩؛ وابن حزم، المحلّى ٩: ٣٦٢؛ والقاضي الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٧٣؛ والهيتمي، الصواعق المحرقة: ٢٠٨ ـ ٢١٠؛ وناصر بن علي عايض حسن الشيخ، عقيدة أهل السنّة والجماعة في الصحابة الكرام ١: ٥٥ ـ ٦٨، ٧٩ ـ ٨٣؛ وغير ذلك.

الواسع، ولكن يمكن التوقّف هنا عند بعض النقاط التي نجدها على صلة بهذه المجموعة من الآيات الكريمة.

وقبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الآيات يفترض ـ حسب تقريب الاستدلال بها ـ أنّها تخاطب المسلمين في ذلك العصر، وبناءً عليه فعندما يحكم بعدالة الصحابي انطلاقاً من بعض هذه الآيات الكريمة على الأقلّ، يلزم تعريف الصحابيّ بأنّه كلّ مؤمن كان مع النبي، سواء لازمه أم لا، وسواء غزا معه أم لا، وسواء رآه أم لا، وسواء التقى به أم لا.. فمن الناحية النظريّة لا ينبغي أخذ كلّ هذه القيود، وإنما المفروض أخذ خصوصيّة الانتماء للأمّة والإيمان والمعيّة بهذا المعنى.

فالاستناد لهذه الآيات يُثبت عدالة ما هو أزيد من الصحابيّ بالمعنى الأصولي، ولعلّه لذلك عرّف المحدّثون الصحابي بمجرّد الرؤية ولو مرّة واحدة؛ إذ في العادة رأى المسلمون كلّهم النبيّ ولو لمرّة واحدة، بل ربما يكون هذا هو منطلق التعريف الخامس المتقدّم بصرف النظر عن ملاحظاتنا في التمييز بين تعريف الصحابي وحكم العدالة الوارد في الدليل الشرعي ولو على عنوان غير عنوان الصحابي.

وعلى أيّة حال، فأبرز المداخلات النقديّة هنا هو الآتي:

١.١.١. من هم المعنيّون في الآيات العامّة؟ تحليل ثلاث فرضيّات

المداخلة النقديّة الأولى: الظاهر من طريقة الاستدلال بأغلب هذه الآيات أنّها تقوم على أنّ المخاطب بها هم الصحابة، وكأنّها تقوم على نظريّة الخطاب القرآني ببعض معانيها، أو نظرية الحكاية عن الواقع الناجز إلى زمن نزول الآيات، وهنا نحن أمام فرضيّات ثلاث:

الفرضيّة الأولى: إنّ الآيات تخاطب المجموعة التي سمعتها من لسان النبي في المرّة الأولى، وهذا ما لا نعلمه من حيث العدد، فقد يكونون قلّةً وقد يكونون كثرة، ولا يوجد تحديد لهم بأعيانهم، وعددهم أخصّ بكثير في العادة من الصحابة عامّة بأيّ معنى من المعاني فسّرنا عنوان الصحابة، فهذه الآيات لا تُثبت شيئاً من الناحية العمليّة، وفقاً لهذه

الفرضيّة، إلا نادراً.

الفرضيّة الثانية: إنّ الآيات تخاطب الأمّة الإسلاميّة ككلّ على امتداد الزمان والمكان، فجعلُ الله تعالى المؤمنين أمّةً وسطاً يُقصد به المؤمنون إلى يوم القيامة ملحوظين جميعاً من الناحية الزمنيّة، وهذا ما يُعرف بنظريّة عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين، فالجملة ما دام العنوان الوارد فيها عامّاً تصلح لمخاطبة كلّ مصاديق هذا العنوان، سواء الذي تحقّق منها خارجاً أم ما سوف يتحقّق إلى يوم القيامة.

وبناءً على هذه الفرضيّة، لن يكون هناك معنى لجعل العناوين الواردة في هذه الآيات خاصّةً بالصحابة، بل تشمل المؤمنين اليوم، فعندما يقال: ملّة أبيكم إبراهيم، يمكننا القول اليوم: ملّة أبينا إبراهيم، وعندما يقال: جعلناكم أمّةً وسطاً، يمكننا اليوم القول: نحن أمّة وسط، وليس فقط المسلمون في الصدر الأوّل هم الأمّة الوسط، فلو دلّت هذه الآيات على عدالة الصحابة لدلّت على عدالة جميع المؤمنين إلى يوم القيامة، وهو واضح الفساد، ولو دلّت على خصوص العدول من المؤمنين إلى يوم القيامة لدلّت على خصوص العدول من الصحابة، لا على عدالة جميع الصحابة.

الفرضيّة الثالثة: إنّ الآيات تخاطب الفرد أو المجموعة الموجودة من المسلمين حال نزولها، سواء من حضر مجلس المشافهة ساعة النطق بالآية للمرّة الأولى على لسان النبيّ أم لم يكن كذلك.

وبناءً على هذا الافتراض، تتمّ دلالة الآيات على المطلوب لو قلنا بدلالتها على التعديل، لكن يبقى أنّ هذا معناه أنّ ألوان الخطاب الواردة في القرآن الكريم يفترض تفسيرها بأجمعها على ذلك، ومن ثمّ ما هو الموجب لتسرية أحكام القرآن للمسلمين الذين أتوا بعد ذلك؟

والجواب عن هذا السؤال بحثناه مفصّلاً في دراساتنا القرآنية ـ الأصوليّة وتعرّض له العلماء، وهو عدم القول بالفصل أو الإجماع على الاشتراك في الأحكام إلا ما خرج بدليل أو ما شابه ذلك، وهنا نقول: ما هو الموجب لكون سائر الآيات ساريةً ـ من حيث

المضمون دون الخطاب ـ لما بعد الزمن الإسلامي الأوّل، أمّا هذه الآيات فلا؟!

فإن كان الموجب هو نفس نظريّة عدالة الصحابة، فهذا مصادرة على المطلوب، وإلا فليُبرز، ومع التسرية ـ وفقاً للقاعدة ـ لا يعود هناك مجال للحديث عن عدالة الصحابة أجمعين.

إلا أنّه قد يجاب هنا بأنّ الأصل في الخطاب أن يكون متعلّقاً بالموصوفين زمن النزول، والتسرية لغيرهم تحتاج لدليل، ودليل التسرية في باب الأحكام هو قاعدة الاشتراك، وهي لا تُثبت التسرية في غير باب الأحكام الشرعيّة، كالذي نحن فيه، فإنّنا نتكلّم عن آيات تحمل توصيفات خبريّة وليس إنشاءات حكميّة، فلا يرد هذا الإشكال.

فإن قُبل هذا الجواب تمّ، وإلا استحكم الإشكال السابق.

٢.١.١. البنية اللغوية للخطابات الموصِّفة للجماعات

المداخلة النقديّة الثانية: قد تعرّضنا في أبحاث حجيّة السنّة وغيرها، لنقطة مهمّة في فهم ألوان الخطاب والبيان، وهي أنّ اللغة العربيّة عندما تُطْلَقُ فيها أوصافٌ على الجماعات، فإنّه يُلاحظ فيها حال الأعم الأغلب، لا الاستيعاب الشمولي التفصيلي الفردي، إلا مع قرينة، فعندما نقول: الشرقيّون اليوم متخلّفون، أو نقول: الغربيّون متقدّمون، أو العكس، فهذا لا يعني أنّ كلّ فردٍ فرد من الغربيّين متقدّم على كلّ فردٍ فرد من الشرقيّين، وإنّما يُراد أنّ ملاحظة الحال الاجتماعي العام يستدعي صورةً من هذا النوع، فعندما يقال: أنتم أمّةٌ وسط، فالتوصيف هنا توصيف للأمّة بما هي أمّة، وكذلك عندما يقال: كنتم خير أمّةٍ أخرجت للناس، فتوصيف الأمّة لا يعني توصيف كلّ فردٍ فرد.

وهكذا الحال عندما يقول بأنّ الذين آمنوا مع محمّد هم ركّع سجّد أتقياء.. فإنّ هذه الأوصاف عندما تُطلق بملاحظة جماعاتٍ تبلغ الآلاف فإنّه يلاحظ فيها الحالة الغالبة عرفاً، فالعرف يقول: أنصار هذا الزعيم أبطال أشداء، أو تلامذة هذه المدرسة ناجحون، أو تلامذة الشخصيّة الفلانيّة ناشطون سياسياً، فهذه الأوصاف عندما تُطلق على

مجموعاتٍ كبيرة تأخذ الطابع الغالبي ما لم يحوِ النصُّ إشاراتٍ واضحة لإرادة الجميع بشكل تامّ، فهذا هو حال الجمل الخبريّة التي من هذا النوع عرفاً.

ويشهد لذلك ـ من باب المثال ـ بعض ما ورد في الآيات نفسها، فهل كان كلّ الصحابة بالمعنى العريض سيماهم على وجوههم من أثر السجود؟ وهل كانوا كلّهم فرداً فرداً كثيري الركوع والسجود؟

إنّ هذا كلّه يعطينا تأكيداً لرؤيتنا اللغويّة لفهم النصوص، وهي رؤية نزعم أنّها تسير على وفق الفهم العرفي دون الفهم الفلسفي الإطلاقي.

وعليه، فما نفهمه من مجمل هذه الآيات أنّها تريد أن تُثبت أنّ الحالة الغالبة والطابع العام في الصحابة كان الصلاح والخير والإيمان، ولكنّ هذا لا يمنع من وجود حالاتٍ هنا وهناك خارجة عن القاعدة الغالبيّة هذه، حتى لو شكّلت الخمسة أو العشرة في المائة.

وكلامنا أسهل وأكثر عرفيّةً من كلام الفخر الرازي الذي قال في تفسير آية الأمّة الوسط: «إنّ قوله: (جعلناكم)، خطاب لمجموعهم، لا لكلّ واحدٍ منهم وحده.. وهذا معنى ما قال العلماء: ليس المراد من الآية أنّ كلّهم كذلك، بل المراد أنه لابدّ وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة»[1].

وقال أيضاً: «ولقائل أن يقول: الإخبار عن الشخص بأنّه خير أعمّ من الإخبار عنه بأنّه خير في جميع الأمور، أو في بعض الأمور، ولذلك فإنّه يصحّ تقسيمه إلى هذين القسمين، فيقال: الخير إما أن يكون خيراً في بعض الأمور دون البعض أو في كلّ الأمور، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، فمن كان خيراً من بعض الوجوه دون البعض، يصدق عليه أنّه خير، فإذن إخبار الله تعالى عن خيريّة الأمّة لا يقتضي إخباره تعالى عن خيريّتهم في كلّ الأمور، فثبت أنّ هذا لا ينافي إقدامهم على الكبائر فضلاً عن الصغائر»[2].

---

(١) التفسير الكبير ٤: ١١١.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١١٢.

هذا، وتوجد بحوث متعلّقة بآية (خير أمّة أخرجت للناس)، من حيث كون الجملة اللاحقة حاليّة بهدف التنزيل منزلة التعليل لأجل الحضّ ـ كما ذكر ابن عاشور[1] ـ أو غير ذلك، ويمكن مراجعتها في محلّه، وقد بحثناها بالتفصيل في فقه الأمر بالمعروف، فلتراجع[2]. حتى لا نكرّر ولا نطيل.

٣.١.١ ـ العلاقة العضويّة بين مساحة المدلول وتاريخ النزول

المداخلة النقديّة الثالثة: إذا كانت هذه الآيات تستخدم النهج الخطابي أو تتحدّث عن الفرد الخارجي، لا الممتدّ في الزمان والمكان، فهذا يعني أنّها لا تقدر على إثبات عدالة جميع الصحابة؛ لأنّ المفروض في هذه الحال ملاحظة زمان نزولها وتطبيقها على زمان النزول لا ما بعده، فلو نزلت الآية مثلاً في العام الثالث للهجرة، فيمكن من خلالها إثبات عدالة علي بن أبي طالب أو أبي بكر، لكنّه لا يمكن من خلالها إثبات عدالة أبي سفيان ولا أبي هريرة؛ لأنّهما أسلما بعد ذلك.

وعليه، فأغلب هذه المجموعة من الآيات لا تُثبت القاعدة العامة بالطريقة الحرفيّة التي يريدها المستدلّ، بل لابدّ فيها من ملاحظة التفاصيل، ومن ثمّ يُفترض أن نحكم ـ لو جعلنا المعيار آيةً نزلت في العام السادس من الهجرة مثلاً ـ بأنّ المسلمين الذين كانوا مع النبيّ زمان نزول الآية، تحكم هذه الآية بعدالتهم، ولا إشارة فيها لحال المسلمين الذي أسلموا بعد ذلك، سواء في عصر النبيّ أم بعده، وإلا لزم تعميم التعديل لكلّ المسلمين بعد عصر النبيّ أيضاً.

نعم مثل آية: ﴿.. **وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ**﴾، قد لا يجري فيه الإشكال الثاني والثالث.

---

(١) انظر: التحرير والتنوير ٣: ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٧١ ـ ٨٥.

١.١.٤. آية الفتح بين التقييد والتوصيف، نقد النقد الشيعي

المداخلة النقديّة الرابعة: ذكر الشيخُ المفيد أنّ هذه الآية ـ الآية الأخيرة من سورة الفتح ـ تذكر مجموعةً من المواصفات في الذين هم مؤمنين مع محمّد، فهي تقول بأنّ المؤمنين مع محمّد يتصفون بمجموعة أوصاف وهي كذا وكذا، من هنا نعود إلى الواقع الخارجي، فما وجدنا من المحيطين بالنبيّ فيهم هذه الصفات، قلنا بأنّهم المؤمنون معه، وإلا لا نحسبهم في زمرة أصحابه، بل في زمرة الكافرين أو المنافقين.

وقد عزّز المفيد ذلك بأنّ القرآن قد بيّن أنّ هذه الصفة هي صفة هؤلاء في التوراة والإنجيل، وهذا معناه أنّ هؤلاء كانوا متصفين بهذه الصفات من أوّل حياتهم، وإلا كيف يكونون ممدوحين في التوراة والإنجيل حال كونهم كفاراً يعبدون الأوثان قبل دخولهم في الإسلام؟!

وهذا ما يجرّ إلى اختصاص هذه الآية بمثل علي وفاطمة والحسن والحسين وأمثالهم، كما ألمح الشيخ المفيد إلى أنّ ظاهر الآية المدحُ في الحال لا بملاحظة العواقب والاستقبال[1].

وهذه الطريقة التي استخدمها المفيدُ، عاد واستخدمها المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) في معالجة الروايات الشيعيّة الواردة في مدح الصحابة[2]، وسيأتي بعون الله التعرّض لها، وهذا ما وجدناه في بعض الكلمات الأخرى[3].

إلا أنّ هذه المحاولة النقديّة من الشيخ المفيد وغيره غيرُ صحيحة؛ وذلك أنّ ظاهر هذه الجملة في الآية كلّها هو الإخبار، فكما أنّها تخبر عن أنّ محمداً رسول الله كذلك تُخبر عن أنّ الذين هم معه يتصفون بمجموع صفات، فلا يكون معناها ـ كما قال المفيد ـ محمد رسول

(١) المفيد، الإفصاح: ١٤٢ ـ ١٤٨؛ وأبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: ٣٨٢.

(٢) انظر: خاتمة المستدرك ١: ٢١٢.

(٣) انظر: نور الله التستري، الصوارم المهرقة: ٢٦ ـ ٢٧؛ والحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٧٥ ـ ٧٦.

الله والذين معه ممن اتصف بهذه الصفات يكونون ممدوحين في التوراة والإنجيل وموعودين بالمغفرة، فإنّ هذا، أي جعل الصفات قيداً في الذين معه لا وصفاً، خلاف ظاهر الآية.

فإذا قلت: الأستاذ قدير ومن معه محصّلون، فهذا وصف لكلّ من معه، لا أنّه جملة شرطيّة أو تفصيليّة بحيث يكون معناها: فإن كان من معه محصلين فهم كذا وكذا.. إذ هذا خلاف الظاهر جداً.

فالشيخ المفيد أراد أن يقلب المعيار من الآية إلى الواقع، مع أنّ ظاهر الآية الإخبار عن الواقع الخارجي، فتكون هي المعيار لا العكس، وهذا تماماً كما في آية التطهير وغيرها، فهل يفسّرها الشيخ المفيد بأنّ من ثبتت طهارته خارجاً من أهل البيت يكون مشمولاً للآية وإلا فلا؟ أو أنّه يعتبرها بنفسها معياراً للحديث عن واقع أهل البيت؟

وأمّا وجود توصيفات أصحاب محمّد في التوراة والإنجيل، فلا أجد فيه أيّ غرابة، إذ المأخوذ هنا توصيفهم بملاحظة اتصافهم بكونهم مع النبيّ بقرينة **﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾**، وقبل البعثة لم يكونوا معه حتى يشملهم الوصف، وإلا هل كان الإمام عليّ سيماه على وجهه من أثر السجود قبل البعثة، وكان شديداً على الكفّار قبل البعثة أو أنّ ذلك تحقّق بعد البعثة أو بعد الهجرة؟! فعندما أقول أصحاب فلان الذين يُخلقون بعد ألف عام فيهم هذه الصفات، فهذا لا يعني اتصافهم بها قبل أن يصيروا أصحابه، بل الملحوظ حال الصحبة والمعيّة.

وقسْ ذلك على البيانات العرفيّة، فلو قلت: تلامذة السيّد الخوئي مجدّون في الدرس، فهل معنى هذا ضرورة اتصافهم بذلك قبل بدء دراستهم الحوزويّة؟!

والغريب من مثل الشيخ المفيد، كيف يجمع بين هذه المقولة التي توجب الاختصاص بمثل أهل البيت، ثم يقول بعد ذلك بأنّ الوعد بالمغفرة الوارد في الآية خاصّ بالذين آمنوا وعملوا الصالحات من أصحاب محمّد لا كلّهم[1]، فلو كان هذا هو المراد لكان من اللازم

---

(١) انظر: الإفصاح: ١٤٩.

شمول المغفرة لهم جميعاً بلا حاجة للتعليق على ما هو مفروض التحقّق، فكيف جمع بين الإشكالين؟! إلا لو كان في مقام الجدل فقط.

وأما مسألة اختصاص المدح بملاحظة الحال دون الاستقبال، فهذا ما سوف نبحثه تحت عنوان عام؛ كونه يطال مجمل الأدلّة تقريباً على مدح الصحابة وعدالتهم، فانتظر.

٥.١.١. تفكيك المعيّة في آية الفتح

المداخلة النقديّة الخامسة: ما ذكره علي بن يونس العاملي (٨٧٧هـ)، وتبعه كثيرون، من أنّه لا يُراد بكلمة (معه) الواردة في آية سورة الفتح، المعيّة في الزمان والمكان؛ لأنّ هذا معناه أنّ من كان مع النبيّ في المدينة فهو ممّن تشمله هذه الآية، مع أنّه كان مع النبيّ فيها منافقون كما تشهد بذلك الآيات الكريمة. كما لا يراد بالمعيّة، ما يرجع إلى الدين؛ لأنّ هذه الأوصاف الواردة في الآية لا يتصف بها كلّ متديّن بالإسلام، وإنّما هي أوصاف خاصّة، كما لا يراد بالمعيّة المصاحبة فتكون عامّة إلا ما خرج بالدليل كالمنافقين؛ وذلك لأنّ الآية على هذا التفسير تصبح مجازاً بعد تخصيصها.

من هنا تُحمل الآية محملاً أولى من هذا كلّه، وهو المعيّة في النصرة وبنحو الحقيقة بلا تخصيص، فلا تشمل جميع الصحابة[١]، أو المعيّة في الإيمان والتقوى، كما ذكر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي[٢].

والجواب إنّ الحمل على المعيّة في النصرة خلاف الظاهر، من حيث الحاجة إلى تقدير لا دلالة في الآية عليه بخصوصه، فالأصحّ عرفاً هو أن يكون المقصود بالمعيّة هم من يُحسبون أنّهم معه، يقال: مع العالم الفلاني في دعوته فلانٌ وفلان، أي هؤلاء الذين يكونون إلى جانبه ويحسبون أنّهم معه، وهذا في العصر النبوي يصدق على الصحابة المحيطين به، حيث

(١) علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ٣: ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) الأمثل ١٦: ٤٩٩ ـ ٥٠٠؛ وانظر: علي اصغر رضواني، نقدى بر عدالت ومرجعيّت دينى صحابه: ١١١ ـ ١١٢.

يقال: هؤلاء معه، وبخروج المنافقين لا يحصل مجاز؛ لأنّ التخصيص ليس مجازاً عند المتأخّرين، وعلى مبنانا في تفسير الآية لا تخصيص؛ لأنّ الآية تصف الجماعة وصفاً لا يمانع من الأوّل في خروج بعض الأفراد، ومنهم المنافقون، حيث إنّهم ليسوا في الحقيقة مع النبيّ بالمفهوم الذي قلناه، فلا داعي لحمل الآية على عناوين أخصّ منها مثل النصرة وما شابه ذلك.

٦.١.١. آية الفتح من الإخبار إلى الإنشاء، تغيير وجهة الدلالة

المداخلة النقديّة السادسة: يحتمل بعض الباحثين المعاصرين، ولعلّه يرجع في روحه إلى ما أفاده الشيخ المفيد ممّا تقدّم سابقاً، أن تكون الآية برغم ظاهرها الإخباري واقعةً موقع الإنشاء، فهي تريد أن تقول: يجب على من يريد أن يكون مع محمّدٍ أن يكون كذا وكذا، فالذين هم مع محمد يجب فيهم كذا وكذا، فلا يكون في الآية أيّ إشارة خبريّة مطلقاً، بل هي بيانٌ لحكم شرعي وأخلاقي وتوجيهي عام، فتخرج تماماً عن موضوع البحث[1].

إلا أنّ هذه المحاولة ـ على وجاهة احتمالها في نفسها ـ غير دقيقة؛ فإنّ إخراج ظاهر جملة خبريّة نحو الإنشاء يحتاج إلى قرينة وشاهد ولو كان سياقيّاً، وهو مفقود في المقام، خاصّة مع كون الجملة الأولى إخباراً عن كون محمّد هو رسول الله، كما أنّ الحديث عن مثلهم في التوراة والانجيل خلاف ظاهر الإنشائيّة، بل هو حكاية خبريّة عن جماعات متعيّنة ـ بصرف النظر عن زمان التعيّن ـ وأنّها مذكورة وموصّفة في التوراة والإنجيل، إلا إذا قيل بأنّ مثلهم في التوراة والانجيل هو أيضاً في سياق الإنشاء، بمعنى أنّه في الإنجيل اُصدر حكمٌ إنشائي أيضاً بأنّ أصحاب محمّد يجب أن يكونوا كذلك، وهو بعيدٌ جداً كما هو واضح عن سياق الآية الكريمة.

---

(١) انظر: السبحاني، الإلهيّات ٤: ٤٤٧؛ ورضواني، نقدى بر عدالت ومرجعيّت دينى صحابه: ١١١.

١.١.٧. شواهد التقييد في ذيل آية الفتح، وقفة نقديّة

المداخلة النقديّة السابعة: ما ذكره العديد من المفسّرين الشيعة، من أنّ آية سورة الفتح تحمل في ذيلها قرينة واضحة على عدم عموم مطلعها لجميع الصحابة أو على وجود تمييز بين صحابة النبيّ، فإنّها ذكرت أنّ الوعد الإلهي بالمغفرة والأجر ثابتين لخصوص من آمن وعمل الصالحات (منهم)، وهذا معناه وجود تمييز بينهم، وإلا فما معنى كلمة (منهم) في هذه الآية الكريمة؟!(١).

ويثار في الذهن تساؤلٌ نقدي هنا ضدّ هذه المداخلة، وهو أنّ حمل (منهم) في الآية على التبعيض غير ممكن أبداً؛ لأنّ المفروض أنّ الضمير الوارد فيها راجع إلى (الذين معه..)، وهؤلاء ممن لا يصحّ التبعيض فيهم بعد أن وصفهم بكلّ هذه الأوصاف العالية، لاسيما ذكرهم في التوراة والإنجيل، فعود الضمير يوجب خللاً مضمونيّاً واضحاً في الآيات الكريمة.

من هنا، قد يُرى أنّ الأرجح في التفسير، هو جعل (منهم) بيانيّةً لا تبعيضيّة؛ كي يتميّز أنّ هذا الوعد يراد توجيهه في حقّهم لا في المطلق، وهذا ما فهمه جمع من المفسّرين(٢). فتكون الجملة بمعنى: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهم من تقدّم الحديث عنهم وعن صفاتهم، مغفرةً وأجراً.

ويتعزّز هذا الأمر ـ بيانيّة الكلمة ـ بالآية المتقدّمة من مجموعة هذه الآيات حيث قال تعالى: **﴿لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ**

---

(١) انظر: التبيان ٩: ٣٣٨؛ والإفصاح: ١٤٩؛ وجوامع الجامع ٣: ٣٩٥؛ ومجمع البيان ٩: ٢١٣؛ والميزان ٤: ٤١٨، و٩: ٢٩٦، ٣٧٤؛ وتفسير شبّر: ٤٨١؛ وآصف محسني، عدالة الصحابة: ١٨؛ وبحوث في علم الرجال: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) انظر: التبيان ٩: ٣٣٨؛ والكشاف ٣: ٥٥٣؛ وتفسير ابن كثير ٧: ٣٦٣؛ والمحرّر الوجيز ٥: ١٤٤؛ والتفسير المنير ٢٦: ٢٠٥.

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ أعدّ الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم﴾ (التوبة: ٨٨ ـ ٨٩)، حيث لم يرد ذكر (منهم) فيها، الأمر الذي يؤيّد عدم إرادة التبعيضيّة هنا أيضاً.

لكنّ العلامة الطباطبائي ـ تبعاً لآخرين ـ حاول أن يدافع عن تبعيضيّة (منهم) في الآية الكريمة، بمعنى من آمن وعمل صالحاً واستمرّ على ذلك، بحيث كان مؤمناً من الأوّل مقابل الكافر والمنافق، وعاملاً بالصالحات مقابل مقترفي المعاصي، كما يُفهم من آيات الإفك وآية النبأ، ومستمراً على ذلك مقابل من آمن ثم كفر أو آمن ثم انحرف وعصى.. فهذا هو ـ فقط ـ من يشمله الوعد الإلهي المذكور[1]؛ لأنّ (من) البيانيّة لا تدخل على الضمير مطلقاً في كلام العرب، فتعيّن أن تكون تبعيضيّةً[2].

وبمراجعة كتب اللغة لم يظهر ذكرهم لهذا الشرط، فابن هشام الأنصاري لم يشر إلى ذلك في مغني اللبيب[3]، بل في القرآن إشارة مشابهة قد تصحّح دخول (من) البيانيّة على الضمير، وهي قوله تعالى: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** (المائدة: ٧٣)، فإنّ (منهم) ترجع إلى صدر الآية، والمفروض أخذ الكفر في عنوانه. وأمّا إرجاعُها إلى مقدّر، وهو مطلق أهل الكتاب، فقد لا يبدو منسجماً مع ظاهر اللفظ.

ولعلّ الطباطبائي انطلق من كون ما بعد (من) البيانية يجب أن يبيّن الجنس، والمفروض في الضمير أنّه مبهم، كما أفاده الشيخ البلاغي[4]. غير أنّ عود الضمير على ما تقدّم يمكن أن يرفع إبهامه بحسب المآل، فيكون في قوّة قولنا: عملوا الصالحات من جنس الصحابة،

---

(١) انظر: مجمع البيان ٩: ١٩٢.

(٢) الميزان ١٨: ٣٠١ ـ ٣٠٢؛ والسبحاني، الأمثال في القرآن الكريم: ٢٥٤.

(٣) مغني اللبيب ١: ٣١٩.

(٤) آلاء الرحمن ١: ٣٦٨.

فتكون (من) بيانيّة بلا مانع، تماماً كقولنا: (الذهبُ مادّة مفيدة للجسم، وقد اشتريت خاتماً منه)، فإنّ الضمير حيث عاد إلى الذهب، أيّ مانع من كون (من) هنا بيانيّةً، بلا وجود تلك الإشكاليّة التي أثارها المحقّق البلاغي.

ويحاول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أن يقدّم تفسيراً قريباً، لكن بطريقة أخرى، فيرى أنّ تكرار ذكر هذه الأوصاف مع أنّها مستبطنة فيما مضى، ما هو إلا إشارة إلى جانب الاستمرار، فكأنّ آخر الآية يريد أن يقول لكلّ أولئك المتّصفين بالصفات السابقة بأنّكم موعودون بالمغفرة إذا استمرّيتم على الإيمان والعمل الصالح، أما إذا لم تستمرّوا عليهما معاً فلا يشملكم هذا الوعد. من هنا التزم الشيرازي بتبعيضيّة (من) بلحاظ الاستمرار الزمني، لا بملاحظة الأصل، رافضاً كونها بيانيّة؛ لأنّ ذلك خلاف الظاهر، بل خلاف القرائن العقليّة؛ إذ لا أحد يدّعي عصمة جميع الصحابة، فيطرأ احتمال الكفر أو المعصية في المرحلة اللاحقة، ومعه كيف يعدهم الله بما وعدهم به دون تقييد بالإيمان والعمل الصالح؟![1].

والملاحظة التي تسجّل على محاولة الشيرازي، تكمن في عدم وجود أيّ إشارة لقيد الاستمراريّة، وأنّ هذا القيد هو بعينه ما أريد من التبعيض في كلمة (منهم)، فلا ظهور في الآية في أنّ مطلعها كان بملاحظة الحدوث، فيما ذيلُها كان بلحاظ الاستمرار، بل الظاهر أنّ الجميع كان بملاحظة الاتصاف. وإذا كانت الجنّة والرحمة والمغفرة مأخوذةً بقيد الإيمان والعمل الصالح بنحو الاستمرار دون رِدّة فإنّ هذا يؤخذ في كلّ فقرات الآية، بقرينة ورود توصيفهم في التوراة والإنجيل، إذ هل من المعقول أن يبشّر الإنجيل والتوراة، ثم يتبيّن أنّهم ارتدّوا أو انحرفوا، أو أنّ المناسب أن يكون التوصيف بملاحظة مجمل حالهم في الدنيا؟!

وفي تقديري، حتى لو لم يرد ذيل الآية، فإنّ مطلعها شاهد على أنّ هذا الاتصاف

(١) انظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٦: ٤٩٩.

اتصاف بلحاظ مجمل حالهم في الدنيا، وإخبار عن أنّهم لن يرتدّوا ولن يفسقوا، ولهذا كانت لهم الجنّة لأنّهم آمنوا وعملوا الصالحات في مجمل حياتهم حتى وفاتهم. وإلا فالأصحّ أنّ الأمور بخواتيمها فلو وصفتُ شخصاً توفّي، فلا أصف بضعة سنوات صالحة من عمره وأقول: هو متديّن صالح، مع علمي بأنّ بقية عمره كان فيها مرتدّاً فاسداً.

وأما قضيّة عدم الوعد دون تقيّد بالإيمان والعمل الصالح فهذا صحيح؛ لكن المفروض أنّ هذا الوعد تعلّق بمن بُيّنَ حالُه في مطلع الآية، وهو من اتصف بصفاتٍ تستبطن الإيمان والعمل الصالح، فلا وعد للصحابة مطلقاً، وإنّما بالإيمان والعمل الصالح، والمفروض تحقّقهما بمقتضى إخبارات مطلع الآية الكريمة نفسها، فهذا تماماً كعلم الله المسبق بأفعالنا من حيث كونه لا يفضي إلى سلبنا الاختيار.

هذا، وقد حاول المفسّرُ الطبري أن يرجع ضمير «منهم» إلى معنى الشطء الوارد في مثل أصحاب النبيّ في الإنجيل، على أساس أنّ المراد كلّ من يدخل في دين محمّد إلى يوم القيامة بعد الجماعة التي جاء وصفها، فتكون (من) تبعيضيّة دون أن تحدث تبعيضاً في الصحابة أنفسهم[١].

إلا أنّ هذا الإرجاع في الضمير خلاف الظاهر من الآية الكريمة التي وقعت كلّها في سياق الحديث عن صحابة النبي، فعود الضمير إلى فرع جزئي متضمّن في معنى الشطء غير ظاهر منه، يحتاج إلى شاهد وقرينة.

وقد احتمل الفخر الرازي ـ بعد أن تبنّى كون (من) لبيان الجنس ـ أن تكون (من) هنا للتبعيض، لكن الضمير المتصل بها عائد إلى الكفّار الذين ذكروا قبلها ﴿**لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ**﴾، فيكون المعنى: إنّ الله وعد الذين آمنوا من هؤلاء الكفار مغفرةً، وأمّا من لم يؤمن فله جهنّم[٢].

---

(١) انظر: جامع البيان ٢٦: ١٤٩.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٢٨: ١٠٩.

وهذا الكلام أبعد ـ على مستوى الظهور العرفي ـ من سابقه، ولو كانت هذه الطريقة سليمة، لأمكن اختراع مراجع عديدة للضمير! فالمفترض أخذ السياق كلّه، وما هي الآيةُ بصدده وتريد أن تركّز عليه، وليس إلا الذين مع محمّد، فإنّ الضمائر عادةً ترجع إلى النقطة المحوريّة أو النقاط المركزيّة في النصّ، والتي يدور الحديث عنها، إمّا إرجاع الضمير إلى أيّ نقطة في النصّ لا تمثل أساساً محوريّاً فهذا يحتاج عادة إلى مقاربة سياقية أو قرينة معيّنة كالجملة المعترضة أو نحو ذلك، وإلا فلماذا لا نقول بأنّ الضمير في (والذين معه) يرجع إلى الله، في قوله تعالى: (محمد رسول الله)؟!

وفي محاولةٍ أخرى، سعى القرطبي ـ في أحد المعاني التي طرحها ـ للتأكيد على أنّ (من) هنا مؤكّدة، لا تبعيضيّة ولا للجنس، فكأنّ الآية تريد التأكيد على أنّ كلّ مؤمن وعامل للصالحات من الصحابة له وعدٌ خاصّ بالمغفرة غير الوعد العام الذي لمطلق المؤمنين، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿**وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ**﴾ (الإسراء: ٨٢)، فهو تأكيد للشفاء في كلّ حرف في القرآن، لا أنّ بعض القرآن شفاء[١].

أما الشيخ ابن تيميّة الحراني، فاعتبر أنّ ذكر الإيمان والعمل الصالح إنما جيء به في نهاية الآية للتأكيد على أنّ معيار الجنّة والمغفرة هو الإيمان والعمل الصالح، حتى لا يتوهّم أحدٌ أنّ مجرّد الاتصاف بما مرّ من صفات هو الذي أوجب دخولهم الجنّة، فذكر ذلك مع أنّ كلّهم متصفٌ بالإيمان والعمل الصالح[٢].

إلا أن هذا المعنى غريب، فإنّ هذه الأوصاف التي ذكرت في مطلع الآية دالّة على الإيمان والعمل الصالح دلالة مستبطنة واضحة، بل إنّ الإيمان مفروغٌ عنه فيها، ولعمري لو لم يُذكر هذا الذيل في الآية، هل كان يُدّعى أنّ مطلَعها إلى قوله ﴿**لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ**﴾

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٩٦؛ وانظر: الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن ٢٧: ٢١٦.

(٢) انظر: دقائق التفسير ٢: ١١٢.

غير دالّ على إيمانهم وعملهم الصالح؟!

وربما يُحتمل أن يكون (منهم) راجعاً للذين آمنوا، فيكون المعنى: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الذين آمنوا مغفرة، وذلك بهدف إخراج غير العاملين للصالحات.

لكنّه بعيد جداً، فإنّ لازمه شمول الوعد للذين آمنوا ولعاملي الصالحات منهم معاً، وهو غريب عن السياقات القرآنيّة وغير مألوف أبداً، بل يلزمه التوسّع وليس الاشتراط للعمل الصالح.

وربما يحتمل أيضاً كون (منهم) نوع بَدَل، بعد المحافظة على التبعيض، فيكون المراد جملة مستأنفة بعيدة عن السابق، وهي بمعنى: وعد الله بعض الذين آمنوا وعملوا الصالحات كذا وكذا.

لكنّه بعيدٌ أيضاً ومخالفٌ لسياقات القرآن وأدبيّاته في أنّ الوعد بالجنّة والمغفرة راجع لكلّ المؤمنين الصالحين.

والذي يترجّح عندي في تفسير هذا المقطع من الآية الكريمة، ويبدو لي أنّه قد التقطه بنحو الإشارة الشيخُ ابن تيميّة، هو أنّ القرآن يريد دائماً تأكيد ميزان الإيمان والعمل الصالح، فذكر أنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة، لكن لو قال ذلك لخرج عن دائرة الصحابة، فبيّن أنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم له كذا وكذا، فتكون (من) على الأرجح بيانيّةً لتوكيد المفهوم، وهذا هو الذي يحقّق الانسجام بين فقرات الآية، حيث وصفهم بصفاتٍ ثمّ وعدهم بالمغفرة والأجر، فكأنّه قال: إنّ من يؤمن من أصحاب محمّد ويعمل صالحاً فله كذا وكذا، وهم كلّهم يؤمنون ويعملون الصالحات، وإلا فالحمل على التبعيض يفضي إلى المنافرة في فقرات الآية الكريمة، **فالإشكال بالذيل غير صحيح**.

وبالبيان الذي قلناه ـ التوكيد ـ يرتفع افتراض اللغويّة في إضافة (آمنوا وعملوا الصالحات منهم) هنا، كما صار واضحاً.

الآيات العامّة، خلاصة واستنتاج

والذي نفهمه من مجمل هذا النوع من الآيات الكريمة أنّها تحكي عن الحالة العامّة التي

كانت تحكم المجتمع المؤمن مع رسول الله ﷺ، وأنّ هذا المجتمع كانت تحكمه قيم الدين ومعانيه، وكان المسلمون يضحّون بالغالي والنفيس في سبيل الإسلام، وكانت تسيطر عليهم الحالة الإيمانيّة العاطفيّة الصادقة، لكن هذا كلّه لا يمنع من وجود حالات على مستوى بعض الأفراد الذين قد يبلغون ١٪ أو ٥٪ أو ١٠٪ وهؤلاء هم المنافقون مع المنحرفين، وكذلك على مستوى بعض الحالات للفرد الواحد، كأن يخطئ أو يعصي في موقعٍ أو آخر ثم يتوب أو يجهل في تصرّف هنا أو هناك، **ومعه فلا كلّ الصحابة بالعدول، ولا جميعهم أو أغلبهم بالفسّاق أو المنحرفين أو المنافقين.**

وأما مناقشة هذه الآيات بالواقع التاريخي أو إجراء مقاربة بينه وبين الصورة النمطيّة عن الصحابة عند أهل السنّة أو الشيعة، فهذا ما سنُفرد له ـ بعون الله تعالى ـ بحثاً مستقلاً لاحقاً.

وبهذا يظهر أنّ المداخلات النقديّة السبع على الاستدلال بهذه الآيات على عدالة جميع الصحابة، يمكن مناقشتها، إلا المداخلة الثانية (ومعها الثالثة) التي سجّلناها، ونعتبرها بالغة الأهميّة هنا، فهي تبطل الاستدلال، **لكنّها تسمح بشيء من تعديل المجتمع لا تعديل الأفراد**، وسيأتي أنّنا سوف نعلّق كثيراً من الفهم والاستنتاج على هذه الطريقة في تناول الآيات الكريمة.

٢.١ ـ الآيات الخاصّة لإثبات العدالة، بيان واستعراض

هذه هي المجموعة الثانية من الآيات المستدلّ بها على عدالة الصحابة، وقد حظيت بأهميّة عالية جداً في هذا الموضوع بين الفرقاء المتخاصمين فيه، وتركّز الجدل عليها.

وأهمّ هذه الآيات الكريمة هو الآتي:

الآية الأولى: قوله تعالى: **﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾** (التوبة: ١٠٠).

فالآية واضحة وصريحة في رضا الله تعالى عن السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار، ومن أبرز من سبق المهاجرين علي بن أبي طالب وأبي بكر بن أبي قحافة وخديجة بنت خويلد، بإجماع المسلمين تقريباً، فهذه الآية بما وعدت به من الخلود في الجنّة والنعيم المقيم والرضا، شاهدٌ صارخ على مكانة هؤلاء وعدالتهم ونقائهم.

الآية الثانية: قوله تعالى: **﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً * وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾** (الفتح: ١٨ ـ ١٩).

فالآية تعلن رضا الله تعالى عن المؤمنين الذين بايعوا الرسول تحت الشجرة، وليس هؤلاء سوى الصحابة الذين تشهد الآية بما في قلوبهم وبإنزال السكينة عليهم وما إلى ذلك من الثناء والمديح.

الآية الثالثة: قوله تعالى: **﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (الحشر: ٨ ـ ٩).

فالآيات بصدد مدح المهاجرين والأنصار على إيمانهم وتفانيهم وإخلاصهم وصدقهم ونصرتهم، وهذا من عظيم المنزلة ورفيع المكانة، فكيف يُحكم بعد ذلك بفسقهم وعدم عدالتهم؟!

الآية الرابعة: قوله سبحانه: **﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾** (الأنفال: ٧٤).

الآية الخامسة: قوله تعالى: **﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾** (التوبة: ١١٧).

فالآية تعلن توبة الله وعفوه عن المهاجرين والأنصار، وهي واردة في سورة التوبة، وهي من أواخر ما نزل من القرآن الكريم.

الآية السادسة والسابعة: قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤١). ومثلها قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (النحل: ١١٠).

إلى غيرها من النصوص القرآنيّة التي ترتب بعض النتائج على بعض الخاصيات والعناوين، مثل الإسلام والقتال قبل الفتح أو بعده كما جاء في الآية العاشرة من سورة الحديد[1].

وقفات تفكيكيّة وتقويميّة للنصوص القرآنيّة الخاصّة

هذه الآيات القرآنية لابدّ من دراستها، فهناك بعض التعليقات في مجال الاستناد إليها هنا:

١.٢.١. عدم استيعاب النصوص لدائرة الصحابة جميعاً

إنّ هذه الآيات كلّها لا تفيد عدالة جميع الصحابة لا بالتعريف الحديثي للصحابة ولا بالتعريف الأصولي؛ لأنها أخصّ بكثير من عنوان الصحبة؛ فالآية الأولى خاصّة بالسابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار؛ لأنّها قيّدت اللاحقين لهم بالاتباع لهم بإحسان، ولا تجعل مطلق الاتباع كافياً، وهذا واضح، لاسيما بناءً على جعل (من) في الآية تبعيضيّةً لا بيانية.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٦٤؛ والإيجي، المواقف ٣: ٦٤٣؛ والملل والنحل ١: ١٦٤؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٥٢٨ ـ ٥٢٩؛ والهيتمي، الصواعق المحرقة: ٢٠٩؛ وابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٣: ١٢٦؛ وناصر بن علي عايض حسن الشيخ، عقيدة أهل السنّة والجماعة في الصحابة الكرام ١: ٦٨ ـ ٧٩، ٨٦ ـ ٩٠؛ وغيرها من المصادر الكثيرة.

والآية الثانية تستوعب من بايع النبي تحت الشجرة لا مطلق الصحابة، فكلّ من أسلم مثلاً ـ في المقدار المتيقّن ـ بعد صلح الحديبيّة لا يكون مشمولاً لهذه الآية، وكلّ من لم يكن حاضراً البيعة فهو كذلك.

والآية الثالثة تتحدّث عن خصوص الجماعات الأولى التي هاجرت من مكة والجماعات الأولى التي آوت وناصرت في المدينة، وأين هذا من عدالة جميع الصحابة حتى بالمعنى الأصولي، لاسيما وكثير من الصحابة أسلم بعد الهجرة وحصول المؤاخاة في المدينة.

وعلى المنوال عينه الآية الرابعة، لاسيما مع تخصيصها بالجهاد والنصرة، فليس كلّ الصحابة مجاهدين ومناصرين للنبيّ، أو شاركوا في حروبه وغزواته، حتى بالمعنى الأصولي للصحبة، الأمر الذي يستدعي إثبات الموضوع الذي هو الإيمان والهجرة والجهاد قبل إثبات الحكم.

وهذه الآيات مختلفة عن الآية الأخيرة من سورة الفتح التي تقدّمت في المجموعة الأولى؛ إذ تلك هي التي قامت بوصف الذين مع محمد، أما هذه فهي تجعل الموضوع عنواناً أخصّ من عنوان (الذين معه) بكثير، كما صار واضحاً، وترتّب حكم المغفرة أو الإيمان الحقيقي أو نحو ذلك عليه.

والحاصل: إنّ هذه الآيات أخصّ من المدّعى السائد بكثير، ولعلّه لهذا وجدنا بعض العلماء لم يستعرضها في الأدلّة القرآنية على عدالة الصحابة كابن الصلاح الشهرزوريّ.

١.٢.٢. إخراج (السابقون الأوّلون) من الدائرة الزمانيّة، نقد المفيد والمرتضى

ذكر الشريف المرتضى وغيره، أنّ الآية الأولى تفيد السبق، وكلمة (الأوّلون) تعني معنى (السابقون)، لكنّ الآية لا تحدّد لنا السبق في أيّ شيء، وادّعاء أنّه السبق إلى الإسلام والإيمان بالنبيّ مصادرة؛ إذ لعلّه السبق إلى فعل الخير والدين معاً، وهو لا يُثبت أنّ المتقدّم إسلاماً هو المراد بالآية ما لم نُثبت أنّه سابقٌ بالخيرات أيضاً، فيبطل الاستدلال بالآية على

أفضليّة أوائل المهاجرين والأنصار إسلاماً.

يُضاف إلى ذلك أنّ الآية مقيّدةٌ بقيد لبّي متصل بها، إضافة إلى قيد الإسلام والإيمان بالنبي ـ لو سلّمنا ـ وهذا معناه أنّه لابدّ من إثبات إخلاص هذا الصحابي أو ذاك وأنّ ظاهره كباطنه، وهذا يعني أنّ مجرّد السبق إلى الإسلام الظاهريّ لا يكفي[1].

وبهذا أبطل هؤلاء العلماء الاستدلالَ بالآية على عظم منزلة الخليفة الأوّل أبي بكر بن أبي قحافة.

ولا يبدو لي أنّ هذه المناقشة صائبة؛ إذ المفهوم عرفاً هو السبق إلى الإسلام، وأنهم من أوائل الذين التحقوا بهذا الدين ثم جاء من بعدهم بعد الهجرة وتابعهم على مسيرتهم، فأنت إذا قلت اليوم: لقد أجاد السابقون الأوّلون من أبناء مسيرة النهضة في الأمّة، وكذلك الذين اتبعوهم في هذه المسيرة، فإنّ الذي يفهم منها عرفاً هم أوائل القوم زماناً.

ويتعزّز ذلك بأنّه لو اُريد ما ذُكِر، لما كانت هناك حاجة لذكر المهاجرين والأنصار؛ إذ قد يكون هناك سابقون وهم بعدهم زماناً مثل الكثير من الصالحين، كأئمّة أهل البيت اللاحقين، فهم ـ باعتراف المفيد والمرتضى وغيرهما ـ سابقون لخلّص الأنصار والمهاجرين، فأيّ معنى حينئذٍ لذكر المهاجرين والأنصار والذين يفترض أن يكونوا من التابعين في أغلبهم وفقاً لتفسير المرتضى؟! إلا إذا قيل بأنّ نظر الآية من الأوّل لخصوص المهاجرين والأنصار، فأرادت مدح السابقين منهم.

بل يزداد ترجيح ما نقول، بأنّ كلمة (الأوّلون)، تدلّ على الدفعة الأولى من السابقين، مما يرجّح اللحاظ الزماني في الموضوع.

وأمّا قيد الإخلاص، فهو مطلوب، لكنّ الآية عندما تُطلق فهي بنفسها تكون قد أمّنت قيد الإخلاص، وإلا كيف أطلقت؟! فلو جاء نصٌّ وقال: صحابة محمّدٍ كلّهم عدول،

---

(١) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٣: ٨٨ ـ ٨٩؛ والشافي ٤: ٥٠ ـ ٥١؛ ولاحظ: المفيد، الإفصاح: ٧٧ ـ ٧٨؛ وعلي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ٣: ١٠٣.

فهل هذا يعني أنّه هو اكتشف صلاحهم وشهد بعدالتهم أو أنّ كلامه مقيّدٌ بإخلاصهم، وعلينا نحن أن نُثبت إخلاصهم من الخارج لا من إطلاق كلامه وعمومه؟!

يُضاف إلى ذلك أنّ في الآية مقطعين أحدهما السابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار، وثانيهما من اتبع هؤلاء، ومن الملاحظ أنّ الآية قيّدت التابعين بأن يتّبعوا بإحسان، ولم نجدها تقدّم مثل هذا القيد في السابقين، وهذا يدلّ على أنّ السابقين محرزٌ فيهم جميعاً هذا القيد دون التابعين مما اضطرّ إلى ذكر قيد الإحسان في التابعين دونهم، وهذا كاشفٌ عن تحقّق مثل الإخلاص فيهم.

قد تقول ـ كما ذكر الشيخ المفيد[1] ـ: إنّ (بإحسان) ليست شرطاً أو قيداً في الإتباع، وإنما هي وصف له، فالإتّباع لأولئك حسنٌ، لا أنّ الإتباع لهم منه حسنٌ وغير حسن، وقيّدت الآية بالإتّباع الحسن لهم. كما أنّه من الممكن أن يكون القيد لهما معاً، واكتفي بذكره في التابعين للاختصار بعد اقترانهما ببعضهما في الآية الكريمة.

ويمكن أن نجيب بأنّ الإحسان ظاهرٌ في القيديّة ولو المستبطنة في التوصيف، وأصالة الاحترازيّة في القيود تدعم ذلك، ولا يمكن عود الجار والمجرور إلى كلّ من اسم الفاعل (السابقون) والفعل (اتبعوهم)، فيرجع إلى الأقرب، وأما تقدير وجوده في الأوّل فهو صحيح، لكنّنا بيّنّا أنّ المتكفّل لوجوده هو المولى بفعل عدم ذكره قيداً وترتيب الرضا عليه، مع أنه ذكر خصوصيّة الإحسان. وحتى لو لم يكن الإحسان قيداً بل كان وصفاً، لكان معناه حُسن اتّباع هؤلاء مطلقاً، وحيث لم يذكر قيداً ورتّب الرضا عليه كان أوضح في الدلالة على الرضا بجميعهم، لا أنّنا بحاجة إلى إثبات قيد من الخارج، فمثلاً آية: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ**..﴾ هي بنفسها تثبت مكانة ذلك المتصدّق في ركوعه، لا أنّنا بحاجة للاستدلال بها إلى إثبات إخلاصه في التصدّق ثم الاستعانة بها؛ فالمولى هنا يُبرز الاتّصاف

(١) الإفصاح: ٨١ ـ ٨٢.

بترتيبه أثراً على عنوان يحتاج إلى غيره، فيكشف عن أنّه قد أحرز غيره.

١.٢.٣. التقيّد الوصفي في (السابقون الأوّلون)، نقد الطباطبائي

يلوح من ثنايا كلمات العلامة الطباطبائي وغيره[1] ـ بتعميقٍ منّا ـ أنّ آية (السابقون الأوّلون) مقيّدة وصفاً غير مقيّدة زماناً، بمعنى أنّها لما أثبتت رضا الله تعالى عنهم، دلّ ذلك على أنّ مجرّد السبق إلى الهجرة والنصرة لا يكفي ما لم يكن معه إيمان وعمل صالح، بقرينة سائر الآيات الكريمة التي تدلّ على أنّ الله تعالى لا يرضى عن القوم الفاسقين، وهذا معناه أنّ وصف السبق والأوليّة لابدّ وأن يكون مقروناً بهذين الوصفين، فلا يشمل ـ بحسب الآية ـ السابقين الأولين غير المتصفين بهذه الأوصاف، فلا بدّ من إحراز الاتصاف الإضافي المذكور.

نعم، الآية غير مقيّدة بزمان حيث تكشف عن تحقّق الرضا الإلهي وإعداد الجنّة لهم، وهذا لا يتناسب مع صلاح حالهم في لحظة واحدة فقط، على خلاف الآية الثانية (لقد رضي الله)، فإنّها ظاهرة في ارتباط الرضا بزمان المبايعة تحت الشجرة، فيمكن تصوّر ارتفاع الرضا بعده إذا تغيّر حالهم.

فالآيتان ـ على هذا ـ لا تدلان على مدحٍ مطلق للصحابة أو عنوان منهم، كما يريد المستدلّ.

إلا أنّه قد ظهر الجواب عن ذلك مما أسلفناه؛ فإنّ الآية عندما تُسند الرضا الإلهيَّ إلى وصف السابقين الأوّلين، فهي تشهد ضمناً ـ بالدلالة العرفيّة ـ بتحقّق سائر الشروط فيهم، فنحن نقرّ بأنّ قيد الإيمان والعمل الصالح مأخوذ ثبوتاً، لكنّ تعليق الآية عليه إثباتاً غير ظاهر، بل الظاهر شهادتها بكونه وصفاً منجّزاً فيهم، وهذا هو ظاهر الجمل الخبريّة

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٩: ٣٧٢ ـ ٣٧٦؛ وأبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ والطوسي، الرسائل العشر: ١٢٨؛ ولاحظ: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٨٠.

الخالية من الشرط ونحوه، يشهد لذلك (بإحسان) كما بيّنا سابقاً.

وبهذا يظهر عدم صحّة ما ذكره المفسّر الشيخ مكارم الشيرازي، من أنّ أخذ شرط الإحسان في التابعين يقتضي أخذه بطريق أولى في السابقين، وأنّه لا يُعقل أن تُضمن الجنّة للصحابة مطلقاً مهما فعلوا؛ فهذا إغراء لهم بالقبيح..[1].

فإنّ الإغراء بالقبيح يمكن تصوّره إذا لم نحتمل ـ حيث المورد خارجيٌّ ـ أنّ الله لعلمه بحالهم وأنّهم لا ينحرفون بمجرّد اطمئنانهم بدخول الجنّة، أطلق هذا الكلام في حقهم، فهذا تماماً مثل سورة الإنسان التي يقول الشيرازي وغيره بأنّها نزلت في عليّ والزهراء، فهل هي إغراء بالقبيح في حقّهم؟!

١.٢.٤. فك العلاقة بين مفهوم (التابعين) القرآني والاصطلاحي

اشتهر في الثقافة الإسلاميّة اعتبار الجيل اللاحق لجيل الصحابة (تابعين)، وقسّموهم إلى أقسام، ككبار التابعين وصغارهم، ثم جعلوا من بَعْدَهم تحت عنوان (تابعي التابعين).

ونريد أن نشير هنا ـ استطراداً ـ إلى أنّ الآية لا علاقة لها بهذا التوصيف والتحقيب؛ لأنّ ظاهر (من) في قوله: ﴿مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ هو التبعيضيّة لا البيانيّة، كما أنّ صيغ الماضي تساعد على ذلك، وهذا معناه أنّ الذين أسلموا من الصحابة بعد جيل السابقين، يُحسبون من التابعين، كما أنّ الآية لم تضع إطاراً زمنياً للتابعين مما يعني قابليّة انفتاح مضمون جملة: (والذين اتبعوهم بإحسان) على المدى الزمني إلى يومنا هذا، إلا إذا قيل بتمحّضها في الإخبار عن واقع مفروغ عنه، فتكون إشارة لخصوص من اتّبع إلى زمن نزول الآية.

بل حتى لو جعلنا (من) بيانيّةً، فقد يقال بأنّ وصف المهاجرين والأنصار لا يشمل تمام الصحابة، فيظلّ غيرهم في دائرة التابعين، رغم كونه من الصحابة، إذ لا يصدق على من

---

(١) انظر: الأمثل ٦: ١٩١.

أسلم بعد فتح مكّة ـ لاسيما مع عدم الجهاد ـ أنّه مهاجر أو من الأنصار.

وبهذا تكون هذه الآية قد قيّدت الرضا عن التابعين (بالإحسان)، فربما تكون حينها أدلّ على عدم عدالة جميع الصحابة، وفق التفسير الذي بيّناه للتابعين، إلا إذا قيل بأنّ هذا التعبير توصيفيّ وليس تقييديّاً.

٥.٢.١. الفخر الرازي وتوظيف الآيات في إثبات خلافة أبي بكر

ذكر الفخر الرازي محاولةً مختلفة في دلالة الآيات، ربما كان ينظر فيها إلى مثل إشكال السيّد المرتضى المتقدّم، وخلاصتها أنّ الآية الكريمة أطلقت وصف السابقين الأوّلين دون أن تبيّن الوجه الذي كانوا به سابقين، مما يستدعي بقاء اللفظ مجملاً، إلا أنّ التأمّل في كلمات الآية يرشد إلى الحيثيّة التي بها كان السبق، وهي قوله: ﴿**مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ**﴾ فإنّ إقحام هذا القيد ـ مع إمكان حذفه ـ يدلّ على أنّ السبق كان في الهجرة والنصرة، فكلّ من سبق إلى الهجرة يكون هو المراد، وكذلك كلّ من سبق إلى النصرة، وبهذا يتعيّن المراد من السابقين ويرتفع الإجمال في الآية.

ولكي يُعقلن الرازي معياريّة السبق إلى الهجرة والنصرة، ذكر أنّ الذي يبادر ويسبق إلى الهجرة معناه استعداده للإقدام على طاعة عظيمة فيها المشاقّ ومخالفة الطبع والإقدام على ترك أمواله ودياره، كما أنّ السبق إلى النصرة فوزٌ عظيم؛ لأنّ فيه إقداماً على خدمة الرسالة في مراحل ضعفها.

وقد وظّف الرازي هذا التفسير لإثبات خلافة أبي بكر، حيث ذكر أنّ أبا بكر كان أوّل المهاجرين مع رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث كان معه كما تفيده قصّة الغار، وكان ملازماً في الهجرة للرسول صلى الله عليه وآله يخدمه ويعينه، وكان صاحباً له في هذه الهجرة كما دلّت الآية، فيكون هو المصداق الأوّل والأبرز للآية التي نحن فيها، ويقدّمُ على عليّ بن أبي طالب، فإنّه وإن كان من السابقين، إلا أنّه في السبق يأتي بعد أبي بكر، وهذا ما يُثبت حقيّة إمامة أبي بكر، إذ لو كانت إمامتُه باطلةً لاستحقّ اللعن والمقت، دون هذا المدح الذي في الآية الكريمة.

ثم أورد الفخر الرازي على نفسه بجواز أن يُراد السبق إلى الإسلام من جهة، وإمكان عروض وصف آخر لأبي بكر بعد أخذه الخلافة، فتكون الآية دالّةً على توصيفه في مرحلة خاصّة.

وأجاب بأنّ السبق إلى الهجرة يتضمّن السبق في الإسلام دون العكس، فيكون الأوّل أولى، والتخصيص الزماني خلاف الإطلاق في الآية، فقد أثبتت الرضا دون استثناء، وعندما يرتّب الرضا على وصف السابقين المعلّل بالهجرة والنصرة، فإنّه يقتضي بقاء الرضا الإلهي ببقاء الوصف، والمفروض بقاء الوصف فيبقى الرضا، مضافاً إلى أنّ تهيئة الجنان لهم ظاهرةٌ في ذلك[1].

إلا أنه يمكن التعليق على كلام الفخر الرازي، وذلك:

١ ـ إنّ (من) الواردة في الآية، إما بيانيّة أو تبعيضيّة، فإن كانت بيانيةً لم يكن وصف المهاجرين والأنصار مأخوذاً على نحو علّة السبق وملاكه؛ لأنّ المفروض أن يصبح المراد: والسابقون الأوّلون الذي هم كلّ المهاجرين والأنصار. ومعه لا يصحّ ما ذكره الرازي، ولا تعود هناك قيمة لأوّل من هاجر فضلاً عن أن تثبت إمامة أبي بكر بذلك. لكنّ الآية على هذا تصبح دالّةً على الرضا الإلهي عن مجموع المهاجرين والأنصار.

وأما إذا كانت (من) تبعيضيّةً، فكما يمكن تصوّر احتمال الرازي، كذلك يمكن تصوّر احتمالٍ آخر، وهو أن يكون السابق من المهاجرين والأنصار هو السابق مطلقاً، وإنّما ذكر هذان الوصفان ليشيرا إلى أنّ السابق منحصرٌ في دائرة هؤلاء، وهذه إضافة دلاليّة تساعد على معرفة حال السابق وترفع قدراً من الإبهام عنه، فليس الوصفان لبيان ملاك السبق، بل هما لتحديد المساحة التي يقع السابق داخلها.

بل يمكن القول بأنّ السابق على نوعين: أحدهما سابق وهو الأوّل زماناً في السبق إلى العلم والخير والتقوى، وثانيهما سابقٌ، لكنه ليس الأوّل زماناً، فأرادت الآية أن تُعطي

---

(١) انظر: التفسير الكبير ١٦: ١٦٨ ـ ١٧١.

دلالةً على متبوعيّة السابق الذي يكون الأوّل أيضاً من ناحية الزمان، وجاءت بوصف المهاجرين والأنصار لتدلّ على أنّ السابقين في الخير والتقوى والكمال المعنوي موجودون في الأزمنة اللاحقة لكنّ الأوّلون منهم زماناً موجودون بين المهاجرين والأنصار، فيكون التوصيف مساعداً على التحديد، وبهذا نجمع بين السبق الروحي والأوّلية الزمنية، ويكفي ذلك لإبطال الاحتمال الذي أثاره الفخر الرازي.

٢ ـ إنّ المحاولة التعقيّلية التي ذكرها الرازي غير واضحة؛ فنحن نقرّ بأنّ الهجرة والنصرة معانٍ سامية، وتختزن الكثير من الدلالات الإيمانية والروحيّة، لكنّ الهجرة والنصرة لا تعنيان السبق بالضرورة، ومجرّد التقدّم الزمني في الهجرة لا يعني أنّه أوّل القوم وسابقهم، فإنّ هذا يتصوّر عندما يكون التنافس الاختياري على الهجرة، أما عندما يقف جميع المسلمين على الهجرة، لكن يصادف من الناحية الزمنيّة ـ ولضرورات تقنيّة تستدعيها طبيعة الخروج من مكّة ـ تقدّم خروج زيد على عمرو، فأيّ دلالة عقليّة أو اعتبارية على أحسنيّة الخارج الأوّل؟! خاصّةً لو كان تأخّر الخارج لسبب نبيل كمبيته في فراش الرسول أو حمايته للنساء المسلمات.

٣ ـ لنفرض جدلاً صحّة ما قاله الرازي، لكنّ الغريب أنّه جعل أبا بكر أوّل المهاجرين، مع أنّه ليس كذلك، ففي المرويّات التاريخيّة أنّ النبيَّ لم يكن في الدفعة الأولى المهاجرة، وقد عدّ بعضهم مصعب بن عمير أوّل المهاجرين، وعدّ بعضهم أبا سلمة بن عبد الرحمن في الذكور، وزوجته أم سلمة، وذكروا أنّ الثاني كان عامر بن ربيعة حليف بني عدي بن كعب، ثم عبد الله بن جحش، وعثمان بن مظعون، وعمار بن ياسر، ويقول الذهبي بعد هذا: «ثم خرج عمر وعياش بن أبي ربيعة»، وهناك ترتيب آخر أيضاً ذكروه[1].

---

(١) راجع: الطبراني، الأوائل: ٥٥، ١١٢؛ وانظر: الاستيعاب ٣: ٩٣٩ ـ ٩٤٠؛ وتفسير السمعاني ٦: ١٨٩؛ والجامع لأحكام القرآن ١٩: ٢٧٢؛ وأسد الغابة ٣: ٨٠، ١٩٦، و٥: ٥١٦؛ وتاريخ الإسلام ١: ٣١١ ـ ٣١٦؛ والبداية والنهاية ٣: ٢٠٧؛ وإمتاع الأسماع ١٤: ٥٦؛ واليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي ١: ٦١٨؛ وابن هشام، السيرة النبويّة ٢: ٣٢١؛ وابن كثير، السيرة

ولم نعثر على من اعتبر أنّ أبا بكر بن أبي قحافة كان أوّل من هاجر إلى المدينة المنوّرة، فكلام الرازي ليس له أساسٌ تاريخيّ، ومن ثمّ عليه أن يجعل غير عليّ وأبي بكر أولى بالخلافة، بل لماذا نحّى أوّل الأنصار زماناً عن موضوع الخلافة مع أنّ الآية تشير إلى الأنصار أيضاً؟ إلا إذا كان هدفة مجرّد إجراء مقارنة مع خصوص عليّ في مقام الاحتجاج على الشيعة.

٤ ـ لنفرض أنّ أبا بكر كان أوّل المهاجرين إلى المدينة، لكن بناءً على طريقة تحليل الرازي في جعل الهجرة عنواناً للسبق، كان يفترض أن لا ينسى الهجرة إلى الحبشة، فإنّ فيها الخاصيات نفسها، بل قد تكون من بعض الزوايا أشدّ؛ لأنّ مهاجري المدينة أقدموا على الأنصار، أما مهاجرو الحبشة فلم يُقدموا على أخٍ مسلم ينصرهم، بل على قومٍ غير مسلمين، فلماذا حُصر عنوان المهاجرين بالهجرة للمدينة خاصّة؟!

إلا إذا قيل بأنّ ذلك بقرينة (الأنصار) في الآية، مع أنّ المهاجرين للمدينة والمناصرين فيها، يمكن فرضهم أبرز مصداق تاريخيّ لعنوان المهاجرين والأنصار، لا أنّ الوصفين منحصران فيهما.

٥ ـ إنّ قول الرازي بأنّ السبق إلى الهجرة يتضمّن السبق إلى الإسلام لا دليل عليه، نعم يتضمّن الإسلام، فلا السبق إلى الإسلام يتضمّن السبق إلى الهجرة، ولا العكس، وإذا تساوت الاحتمالات لم يعد كلام الرازي تامّاً.

وحاصل الكلام: إنّ الرازي تكلّف في محاولة إثبات حقيّة إمامة أبي بكر بمثل هذه الآية الكريمة، والإنصاف أنّ الآية منصرفة عن ذلك وبصدد مدح مجموعة من الأشخاص معاً، بلا إيجاد تفضيل بينهم أو تقديم وتأخير.

١.٢.٦. إثبات الرضا بين الإطلاق والتفريد، إشكاليّة البحراني

أورد ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ) على الاستدلال بمثل هذه الآيات بأنّ غايتها إثبات

النبويّة ٢: ٢١٥.

الرضا. وإثباتُ الرضا أعمّ من إثباته مطلقاً على الشخص وإثباته بلحاظ أحد أفعاله دون غيرها، والمقدار المتيقّن أنّ الله رضي عن هؤلاء في فعلٍ فعلوه، ولعلّه أصل إسلامهم، أما سائر أفعالهم فلم يرضَ عنها[1].

وهذا الإيراد غير صحيح، لاسيما في الآية الأولى هنا؛ لما ذكرناه بما صار واضحاً، من أنّ إطلاق الرضا مع تهيئة الجنّة ظاهرٌ عرفاً في شموليّة الرضا، أي عن مجموع حياته بضمّ بعضها إلى بعض، لا عن كلّ أفعاله بما يفيد العصمة أو ما هو قريب منها. فعندما يقول علّام الغيوب بأنه راضٍ عن هذه المجموعة ولا يقيّد الرضا بفعلٍ خاص يدلّ ذلك على الرضا العام، فما يقوله البحراني خلاف الظهور العرفي.

بل لو كان الرضا عن مفردة واحدة، فإنّ الله يرضى عن جميع البشر على الإطلاق، فما من إنسان إلا وفعل فعلاً ما يُرضي الله تبارك وتعالى، وما من مسلم إلا وكان كذلك، فما قيمة كلّ هذا النصّ الذي يريد أن يضيء على حالة خاصّة؟! بل هل يصحّ التعامل بنفس هذه الطريقة مع تفسير سائر آيات القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة؟! فلو قالت الرواية: فلانٌ ثقة خذ عنه معالم دينك، فهل نفهم منها أنّه ثقة في ثلاثة مفاهيم دينيّة ينقلها لك فقط، فإنّ هذا هو القدر المتيقّن من وصف (الثقة) بضمّه إلى صيغة الجمع في (معالم الدين)؟! وهل هذا فهمٌ عرفي؟! أرجو تطبيق نفس هذا الفهم على أدلّة البحراني على إمامة أهل البيت في الكتاب والسنّة!

وحيث إنّنا في سياقٍ استدلاليّ، وليسنا في سياق جدليّ؛ فأيّ محاولة لفهم النصّ هنا ستشكّل قانوناً يلزمنا باستخدامه في تفسير سائر الآيات الكريمة، فلننتبه لذلك جيّداً.

١.٢.٧. النصوص المادحة ومعضل الإغراء بالقبيح، ردّ ونقد

ذكر بعض العلماء أنّ آية: (السابقون الأوّلون) والثانية أيضاً، إما أن يُقصد بها من ثبتت

---

(١) البحراني، النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ١٨١.

عصمته أو غيره، والأوّل مقتصر على أهل البيت؛ لعدم قول أحد بعصمة حتى أبرز الصحابة، والثاني معناه أنّ الرضا الإلهي وكذا الجنّات المعروشات مشروطتان بالاستمرار على فعل الإيمان والعمل الصالح، وإلا كان ذكر هذه إغراءً لأصحابها بالقبيح، وهو فاسد بالإجماع، ولا يجوز على الله تعالى(١).

ويجاب بأنّه حيث كان المورد جزئيّاً، أمكن القول بأنّ أولئك المقصودين بالآية قلّةٌ قليلة، والله عَلِمَ بأنّهم من إيمانهم لا يُغرَون بالقبيح بنزول هذه الآية الكريمة، لا لأنّهم معصومون، بل لأنّ هذه الآية لا توقعهم في الأمن من مكر الله أو تدفعهم لعدم الإيمان والعمل الصالح، فالآية لعلمها بحالهم نزلت كذلك، لا لعدم أخذ قيد الاستمراريّة ثبوتاً، وفرق بين الأمرين، وقد سبق أن أشرنا لمثل هذا آنفاً.

١.٢.٨. هل آية البيعة خاصّة بالإمام عليّ؟! تحفّظ وتعليق

ذكر بعض العلماء الناقدين أنّ آية: ﴿**لقد رضي الله**..﴾ ظاهرة في تعليق الرضا الإلهي على وصف الإيمان، والمؤمن هو من يستحقّ الثواب ولا يكون مستحقّاً لشيءٍ من العقاب، فلا تكون الآية شاملةً لكلّ من بايع تحت الشجرة، كما أنّ الآية الكريمة ذكرت بأنّ الله علم ما في قلوب هؤلاء، وأنّه أنزل السكينة عليهم، ومن نزلت السكينة عليه أثابه فتحاً قريباً، ونحن نعلم بلا خلاف أنّ أوّل حرب وقعت بعد بيعة الرضوان كانت خيبر، وأنّ الفتح فيها كان على يد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وأنّ البقية كانوا خائفين لم يَعرِفُوا السكينة، فيكون هو المعنيّ بالآية والذي نزلت عليه السكينة وأثابه الله الفتح المبين القريب لا غير(٢).

---

(١) الطوسي، الرسائل العشر: ١٢٨، ١٢٩؛ والمفيد، مسألتان في النصّ على عليّ ٢: ٣١؛ وانظر: ابن شاذان، الإيضاح: ٥٢٢؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٩.

(٢) الطوسي، الرسائل العشر: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ والتبيان ٩: ٣٢٩؛ والمفيد، الإفصاح: ٨٥ ـ ٨٧؛ ومسألتان في النصّ على عليّ ٢: ٣١ ـ ٣٢؛ والإصابة ١: ١٧؛ والشافي في الإمامة ٤: ١٨؛

وهذه المناقشة يمكن الجواب عنها؛ وذلك:

١ ـ إنّ وصف الإيمان غير مشروط باستحقاق الثواب دون عقابٍ إطلاقاً؛ بل هو وصفٌ مرتّب على الشهادتين والاعتقاد بهما قلباً، أمّا استحقاق الثواب وعدم استحقاق العقاب مطلقاً على أيّ ذنب، فهذا غير داخل في توصيف (المؤمن)؛ وإلا لزم أن لا تُخاطب آياتُ (المؤمنون، والذين آمنوا) ونحو ذلك إلا أولئك غير المستحقّين لعقابٍ أصلاً! وهذا لا يقول به حتى صاحب هذا الإشكال نفسه.

نعم، لو أشكل بأنّه لابدّ من إثبات وصف الإيمان، فلو شُكّ فيه في مورد شخصٍ لم يعد يمكن التمسّك بالآية؛ لكونه تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام نفسه، كما قد يُستوحى من كلمات بعضهم[1]، تمّ وكان منسجماً بصرف النظر عن مبرّرات صغرى الشكّ المذكور.

٢ ـ إنّ الإثابة بنزول السكينة وتحقّق الفتح لا يعني أنّ الفتح سيكون على أيديهم بالمباشرة، فيقال: إنّ الله أثابهم فتحاً قريباً ولو على يد بعضهم، فالآية تثبت أنّ الله سيمنحهم فتحاً ومغانم، لكنّها لا تقول بأنّ ذلك يقتصر على الشخص الأوّل الذي يحقّق الفتح، فهذا تأوّلٌ شديد في الآية الكريمة.

وليس هذا الذي نقوله مجازاً، كما ذكر ابن يونس العاملي[2]؛ لأنّه لم يقل ستفتحون البلدان وتضعون أيديكم على الغنائم، وإنما قال وأثابكم فتحاً، وهذا ليس فيه نسبة لهم من حيث الفاعل حتى يكون مجازاً.

٣ ـ بل إنّ إسناد فتح خيبر لعليّ لوحده غير منطقيّ؛ فإنّ الكثير من المسلمين شاركوا في

والتنكابني، سفينة النجاة: ١٤٥؛ وانظر: الصراط المستقيم ٣: ١٠٠ ـ ١٠١.

(١) انظر: المحقّق الحلّي، المسلك في أصول الدين: ٢٥٩؛ والمولى محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٤: ٢٨٦، وإحقاق الحقّ (الأصل): ٢١٦.

(٢) الصراط المستقيم ٣: ١٠١.

فتح خيبر أيضاً حتى لو كان القائد أو الشخصية الأبرز هي عليّ، لكنّ هذا لا يمنع عن صدق عنوان الآية في حقّهم، فهل كلّهم اضطربوا في خيبر ولم يكن أحد على الإطلاق في سكينة؟ وهل يمكن إثبات ذلك بشكل مؤكّد تاريخيّاً، حتى نحصر الآية في عليّ بن أبي طالب كما يريد المناقشون هنا؟

٤ ـ والغريب أنّ المناقشين هنا تارةً يفرضون تقيّد الآية بوقتها، وأخرى يتعاملون وكأنّها مطلقة، فلا أدري لماذا لم يقولوا هنا بأنّ نزول السكينة كان في صلح الحديبيّة، وأنّه لا يدلّ على أنّهم سيكونون في السكينة إلى الأبد، بحيث لو لم تكن السكينة موجودة في قلوبهم في فتح خيبر فلا يضرّ؟! مع أنّ هذا محتملٌ جداً، نتيجة تركيبة الجملة عبر صيغة الفعل الماضي، وكلّنا يعرف أنّهم اضطربوا في قضيّة صلح الحديبيّة. **وفي ظنّي فإنّ الأسلوب الجدلي كان حاكماً في دراسة هذه النصوص عند الفريقين المتنازعين.**

٥ ـ هذا كلّه فضلاً عن أنّ الفتح القريب قد يكون عنواناً لفتوحاتهم، لا عنواناً لفتح خاصّ وقع بعد ذلك، ولا إشارة في الآية لكون المراد بالفتح القريب خصوص فتح خيبر، أو أقرب فتحٍ بعد صلح الحديبيّة.

١.٢.٩. آية البيعة بين الحصر والامتداد الزماني

إنّ مقتضى الجمع بين أجزاء الآية الكريمة، يدلّ على أنّ الرضا الإلهي كان بملاحظة بيعة الرضوان التي وقعت في الحديبيّة في العام السادس للهجرة، ولم يكن مطلقاً ممتداً في الزمان والمكان، فليس للآية نظرٌ إلى المؤمنين المبايعين على امتداد حياتهم، وهذا هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿**إذ يبايعونك**﴾، فالله رضي عنهم من حيث كونهم قد بايعوا وفي زمان ومكان بيعتهم، ولكنّ هذا لا يُثبت استمرار الرضا عنهم بعد ذلك، لاسيما وأنّه لا يوجد في الآية حديثٌ عن الجنّة، وإنّما عن نزول السكينة وحصول الغنائم لهم لاحقاً، وهذا يمكن أن ينتهي بوفاة الرسول، لأنّ (فتحاً ـ مغانم) فيها تنكير يمنع عن التأكّد من الشمول والإطلاق القهري؛ فيؤخذ بالقدر المتيقّن من دلالة الآية الكريمة.

فلاحظ ما يُشبه هذه الجملة ويحاكيها، هل تفهم منه الدلالة على الشمول للمستقبل الزماني أو لا؟ مثل أن يقول الوالد لولده: لقد رضيت عنك إذ أعطيت المال لأخيك، أو يقال: لقد رضي زيدٌ عن عمرو إذ ينصُر المظلوم، فهل ترى أنّ عرف أهل اللغة يفهمون أنها إثبات الرضا المطلق في المستقبل أو يفهمون أنّه الآن راضٍ عنه نتيجة فعله هذا وفي ظرف فعله هذا، مع السكوت الإيجابي أو السلبي عن المستقبل؟

ويتعزّز هذا الأمر بما ذكره بعضهم[١] في الإيراد على الاستدلال بالآية هنا، من أنّه لابدّ من ضمّها إلى آية أخرى وردت في البيعة نفسها، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَّ يَدُ اللهَّ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَّ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً**﴾ (الفتح: ١٠)، فهذه الآية تدلّ على أنّ هناك فريقين في المبايعين، ولا أقلّ من أنّ الآية تثير في ذهننا صورةً لفريقين: أحدهما الناكثون، والآخر الموفون بالعهد، ولو كان جميع الذين بايعوا تحت الشجرة موفون بعهدهم فأيّ ضرورة لإثارة هذه القضيّة في حقّهم؟

بل ربما يتأيّد ذلك أيضاً ـ كما ذكر بعضهم[٢] ـ بأنّ القرآن لم يجعل الوفاء بالعهد شاملاً لكلّ المؤمنين، حيث قال: ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَّ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً**﴾ (الأحزاب: ٢٣)، فلو كان كلّ المؤمنين ممّن صدقوا العهدَ، لما كانت هناك حاجة لـ (من) في مطلع الآية الكريمة.

قد تقول: إنّ الآية المستدلّ بها على حُسن حال الصحابة هنا تُعلّق حديثها على المؤمنين، أمّا هذه الآية (الفتح: ١٠)، فتعلّقه على مطلق المبايعين دون توصيفهم بالمؤمنين.

---

(١) انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي ٤: ٢٨٦؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٣٥٤؛ وتقريب المعارف: ٣٨١؛ والميلاني، الصحابة: ٣٢ ـ ٣٣؛ والسبحاني، الإلهيّات ٤: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٢) علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ١: ١٩٧ ـ ١٩٨؛ وإحقاق الحقّ (الأصل): ٢٦٧؛ والتنكابني، سفينة النجاة: ١٤٥.

ويجاب: بأنّ هذا يكشف لنا عن أنّ المبايعين تحت الشجرة لم يكونوا كلّهم مؤمنين، بل كانوا على نوعين مؤمن وغير مؤمن، وأنّ القسم الثاني هو الذي يرد فيه النكث لمفاد البيعة، ومعه لا يمكن الاستدلال بحضور بيعة الرضوان مطلقاً قبل إثبات إيمان من حضر، نعم مع ثبوت إيمانه يصحّ، ولا يكفي إسلامه؛ لأنّ الآيات ترتّب الآثار على الإيمان، وهو مغاير للإسلام، قال تعالى: ﴿**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**..﴾ (الحجرات: ١٤).

ولعلّه لهذا وجدنا بعضهم[١] يركّز على مناقشة إيمان زيدٍ وعمرو، لا على أيّ شيء آخر.

وقد حاول بعض علماء أهل السنّة الردّ على هذا الكلام كلّه، بأنّ الظرف الذي جاء في الآية يراد به الظرفيّة المحضة أو التعليل: ﴿**إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾، فيدلّ على أنّ تعلّق الرضا كان بالمبايعين ومن حيثيّة البيعة، فمن اتصف بهذه الحيثيّة كان مرضيّاً مطلقاً بحكم الآية الكريمة[٢].

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ فنحن نقبل بدور البيعة في الرضا، إلا أنّ الآية جعلت بيعة المؤمنين هي المعيار التامّ للرضا، فأخذت قيدين في ترتيب الرضا، نعم هي لا تدلّ على أنّ الذين بايعوا كان منهم المؤمن والمنافق والفاسق و.. وإنّما تدلّ على قبول بيعة المؤمنين، وقد يكونون كذلك جميعاً وقد لا يكونون، وإثبات ذلك أو عدمه يكون من خارج الآية الكريمة.

فإذا قصد الشيعي هنا أنّ الآية تنوّع المبايعين إلى مؤمنين وغيرهم، فهذا غير ظاهر منها، وإذا قصد السنّي أنّها تحكم بإيمان كلّ من بايع، فهذا أيضاً غير ظاهر، نعم، لا يُعقل أن

---

(١) انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٤٩٩؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٧٩.

(٢) انظر: عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مرويّات الصحابة رضي الله عنهم في الحوض والكوثر: ٣٣.

تريد الآية شخصاً واحداً أو شخصين من أصل ألف شخص فهذا أيضاً لا يتناسب مع الفهم العرفي المتناسق مع مناسبات الحكم والموضوع وظرف النزول.

فالمفهوم من الآية هو رضا الله عنهم لمبايعتهم تحت الشجرة، وهذا لا إطلاق فيه بملاحظة مستقبل الزمان، فأنت إذا قلت: أنا رضيت عنك حيث ساعدت أخاك، فهذا لا إطلاق فيه للرضا المطلق حتى وفاته، بل هو ناظر لحصول الرضا من هذه الناحية.

نعم، يمكن للمستدلّ هنا أن يستعين باستصحاب الرضا حتى يثبت العكس، لكنّ الدليل على التعديل اللاحق سيكون بالاستصحاب، لا بالآية نفسها، فانتبه جيّداً، حتى لا يُجعل دليل عدم العدالة الذي يقدّمه الشيعي مثلاً معارضاً للكتاب، بل هو في واقعه رافعٌ للاستصحاب فقط، فتأمّل جيّداً.

١.٢.١٠. دلالة العموم في آية البيعة

ذكر الشريف المرتضى وتبعه غيره[1] أنّ (المؤمنين) في آية بيعة الرضوان لا تفيد العموم؛ لأنّ الألف واللام لا تفيد الاستغراق، بل هي مردّدة بين العموم والخصوص، فقد يريد بعضهم وقد يريد جميعهم، فلا دلالة في الآية على إرادة العموم.

ويناقش ـ بصرف النظر عن إفادة الألف واللام للعموم كما ذكره جمع من محقّقي الأصوليّين المتأخّرين ـ بأنّ ظاهر عدم ذكر قيود أَخَر أنّ هذه الأوصاف ـ أي الإيمان والبيعة ـ كافية في الاتصاف بالرضا، والفهم العرفي حجّةٌ في المقام.

١.٢.١١. الآيات بين توصيف الأفراد وتوصيف الجماعات

إنّ أغلب هذه الآيات ـ كالثالثة والرابعة ـ يجري فيها ما أشرنا إليه في المجموعة الأولى من الآيات، وهو أنّها وصفٌ للجماعات، بحيث يصدق في حالة الصدق الأعمّي

---

(١) راجع: الشافي في الإمامة ٤: ١٧؛ والتبيان ٩: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

والأغلبي، بلا حاجة إلى افتراض الموجبة الكلية الحدّية.

وقد تقدّم منّا بيان المقاربة الدلاليّة لهذا الفهم من النصوص، فلا نعيد.

١.٢.١٢. النصّ القرآني بين القيود الظاهرة والباطنة

ذكر بعض العلماء أنّ الآية الثالثة هنا، أخذت مجموعةً من القيود الظاهرة والباطنة، فالقيود الظاهرة هي الفقر والهجرة والإخراج من الديار والأموال، أما القيود الباطنة فهي ابتغاء الفضل من الله والرضوان ونصرة الرسول، وهذا معناه أنّ الذي يمكننا ترتيب توصيف الصدق في حقّه إنّما هو من تمكّنا في المرحلة السابقة من إثبات تمام صفاته الظاهرة والباطنة المذكورة في الآية الكريمة، وهذا لا يُثبت عدالة جميع الصحابة من الآية نفسها[1].

وهذا الإشكال يرجع في روحه إلى اعتبار مقاطع الآية قيوداً لا أوصافاً يجري الإنباء عنها، فعندما أقول: أعطِ أهلَ هذه المحلّة الفقراء مالاً، فإنّ هذا الكلام يحتمل إرادتي تقييد من تعطيهم بالفقر، ويحتمل أنّني أريد إعطاءهم المال جميعهم مع توصيفي لهم بالفقر وإخباري عن فقرهم، فكأنّني قلت: أعط أهل هذه المحلّة مالاً؛ فهم فقراء.

ولعلّ ما يرجّح التقييد في مورد بحثنا في هذه الآية، أنّ الآية في مقام بيان حكمٍ شرعي لا في سياق الكشف عن واقعٍ خارجي؛ فإنّ جملة: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ**﴾ ترجع إلى ما جاء في الآية السابقة، وهي آية الفيء، حيث قال تعالى: ﴿**مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (الحشر: ٧)، فالجارّ والمجرور في (للفقراء)، إما بدلٌ من (ولذي القربى واليتامى..)، فيكون المعنى: إنّ مال الفيء هو لله وللرسول ولذي القربى و.. من الفقراء المهاجرين، ويكون قوله: ﴿**وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ..**﴾ عطفاً على الفقراء المهاجرين، أو أنّ

(١) انظر: الشافي في الإمامة ٤: ١٩.

الجارّ والمجرور مترتّبان على قوله: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُم**﴾، بمعنى: كي لا يكون المال حصراً بين الأغنياء بل يكون أيضاً للفقراء المهاجرين الذين فيهم هذه الصفات.

وعليه، فتكون الآيات بصدد بيان حكمٍ شرعي في مصرف مال الفيء، ومعه فتكون الصفات المأخوذة أظهر في القيديّة؛ حيث السياق إنشائيٌّ وليس إخباريّاً، لأنه عندما يقول: أعط مال الفيء للفقير المهاجر المخرَج المبتغي فضل الله والناصر له ولرسوله، فمن الطبيعي أن يوكل تحديد هذه الصفات للمكلّف، ولا يكون المولى بصدد الإخبار عن وجودها، ويكون قوله: ﴿**أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**﴾ أشبه ببيان الحكمة والعلّة، أي أعطوا هؤلاء مال الفيء، فهم الصادقون.

وحتى لو لم تكن الآيات ظاهرةً في القيديّة، إلا أنّ ظهورها في الوصفيّة مشكلٌ ومبهم بعد هذا السياق الحُكمي الإنشائي الذي تحمله، خاصّةً مع تصدير الآية بعنوان الفقراء لا بعنوان المهاجرين، والله العالم.

وربما يكون من الباب نفسه، ما ذكره ابن ميثم البحراني، من أنّ الأوصاف الموجودة في الآية الكريمة لا تنطبق على عموم الصحابة بل على بعضهم، مضيفاً أنّ الصادق وصفٌ أعمّ من الصدق في جميع الأحوال أو في بعضها، ومعه يمكن أن يصدقوا من ناحية آحادهم، وممكن أن لا يصدقوا، فالكذب جائز بالاتفاق على آحاد الصحابة[1].

لكن تفسير البحراني لـ (الصادق) غير واضح؛ لأنّ الصدق هنا إما أن يُراد منه الحقّانية، أي وأولئك على الحقّ، أو يراد منه صدق القلوب والنفوس، أو نحو ذلك من المعاني، أمّا إرادة الصدق المقابل للكذب في الإخبار فهو غير واضح، وعلى تقديره فأيّ معنى للحديث بأنّ هذا الوصف لا يشمل تمام الحالات، بل يصدق في بعضها، فإذا أراد كفاية صدق وصف (الصدق) على تحقّقه في بعض الحالات فهذا غريب، إذ سيكون كلّ

---

(١) البحراني، النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ١٨١ ـ ١٨٢؛ وانظر: الميلاني، الصحابة: ٣٥.

الناس صادقين؛ إذ لا يوجد من يكذب في كلّ أقواله، فلا بدّ من صدقه في بعضها، وهذا لا يطلق عليه أنّه صادق عرفاً. نعم بيّن علماء أصول الفقه أنّ الصادق قد يكذب، بمعنى صدوره منه نادراً أو اتفاقاً، وإلا لخرج عن أن يوصف بالصادق بذاته، بل يوصف هذا القول منه أو ذاك بالصدق بوصفه فعلاً جزئيّاً من الأفعال.

وقد استشهد بعضهم لذلك بالآية اللاحقة ـ بعد وصف المهاجرين والأنصار ـ حيث جاء فيها قوله سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (الحشر: ١٠)، حيث إنّه ليس كلّ الذين جاؤوا بعد المجموعتين السابقتين يقولون ذلك، إذ ليس كلّهم مستغفرين وداعين، فهذا دليل على أنّ هذه الأوصاف لبعض اللاحقين، فتكون الأوصاف المتقدّمة في الآيات السابقة لبعض الصحابة لا لجميعهم؛ ومن هنا حَكَمَ الإمام مالك بن أنس بعدم استحقاق السابّ للصحابة الفيء، بمقتضى سياق هذه الآيات[1].

وهذا الكلام جيّد لولا أنّه من المحتمل أن تكون الآية المذكورة ناظرة إلى الخارج، وليست مسوقةً على نهج القضية الحقيقيّة، بحيث تتحدّث عن المجموعة الثالثة من المسلمين المؤمنين آنذاك، وهي التي أسلمت وآمنت بعد حركة الهجرة والنصرة، كما في الذين أسلموا بعد معركة الأحزاب أو بعد صلح الحديبيّة، حيث لم يكن هؤلاء في غالبهم من المهاجرين ولم يكونوا من الأنصار بعد تخصيص وصف الأنصار بالرعيل الأوّل الذي آوى ونصر واحتضن الدعوة في يثرب، فالآية تخبر عن المجموعة الثالثة، ومعه لا معنى لنفي إطلاقها حيث قد يكونون جميعاً متّصفين بهذه الصفات واقعاً.

مضافاً إلى أنّه بناءً على ما قلناه، من أنّ الأوصاف اللاحقة للجماعات تصدق ولو مع المخالف القليل النادر، يمكن وصف المجموعة الثالثة بما ذكر حتى مع جرّ مضمونها زماناً إلى يوم القيامة؛ لأنّ الغالبيّة الساحقة من المسلمين تستغفر وتحبّ المسلمين الأوائل. نعم

---

(١) راجع: السيد حسين الرجا، دفاع من وحي الشريعة ضمن دائرة السنّة والشيعة: ١٤٧ ـ ١٤٨.

قد يختلفون في بعض المصاديق وهذا شأنٌ آخر.

ولعلّه لأجل نكتة السياق الأحكامي التي ذكرناها جاء ما نسب إلى الإمام مالك بن أنس، فلا نعيد.

ونجد في السياق عينه الجوابَ النمطيَّ الشيعيّ على كلّ آيات عدالة الصحابة، يكرّره الشيخ محمد سند[1]، وهو أنّ هذه الآيات تحوي أوصافاً، فلا بدّ من إثبات صدق هذه الأوصاف في حقّهم لترتيب الآثار، لا العكس.

وقد قلنا بأنّ هذه الطريقة مشروطة بأن لا يكون ظاهر الآيات أو بعضها هو الإخبار عن تحقّق الأوصاف فيهم، إذ في هذه الحال يجب تقديم الآية القرآنية على بعض المرويّات التاريخية لو كانت تعارضها، وأما مع كثرة الشواهد التاريخية فلابدّ من استئناف بحث حقيقيّ في حلّ هذه الإشكاليّة، لا الاستعجال بتقديم غير القرآن عليه، كما حصل في بعض الكلمات.

١.٢.١٣. آية التوبة وعدم الدلالة على نفي الذنب اللاحق

إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية الخامسة (التوبة: ١١٧) هنا، أنّ الله تعالى قد تاب عن المهاجرين والأنصار المتّبعين للرسول في ساعات الشدّة، لا عن مطلقهم حتى لو لم يتّبعوه، وهي تدلّ على أنّ بعضهم قد كاد يزيغ قلبه وينحرف أو يتراجع، لكنّ الله عفا عن هذه الهفوات وسامحهم، وهذا يعني أنّهم كانوا يخطؤون ويزلّون ويتوب الله عليهم، ولا تنفي هذه الآيات إمكان ارتكابهم الخطأ فيما بعد، بل هي تدلّ على التوبة في لحظتها، وأنّ ما صدر منهم إلى أواخر البعثة النبويّة ـ لأنّ السورة هي التوبة ـ معفوّ عنه، وأن زيغ قلوبهم مغفور، مما حصل منهم سابقاً، أما أنّه لن يحصل شيء بعد ذلك، فهذا لا تشير إليه الآية

(١) محمد سند، عدالة الصحابة، مجلّة تراثنا ٥٩: ٧٤ ـ ٨٥.

الكريمة لا سلباً ولا إيجاباً.

نعم، دلالتها على التوبة عنهم تلك اللحظة، ليست بالأمر الهيّن إطلاقاً، وسيأتي لاحقاً ما يشير إلى طبيعة التعاطي الإلهي الرحيم مع ذلك المجتمع النبويّ.

١.٢.١٤. آيات سورة النحل والوعد المعلّق

إنّ الآيتين الأخيرتين السادسة والسابعة (النحل: ٤١، ١١٠) ـ ومثلهما الآية الرابعة (الأنفال: ٧٤) ـ دالّتان على فضل الهجرة في الله والجهاد والصبر والوعد بالمغفرة بنحو القضيّة الحقيقيّة، فكلّ من ثبت أنّ هجرته كانت لله، وأنّه جاهد وصبرَ موعودٌ بالمغفرة ومستحقٌّ لهذا المدح العظيم، ولا يُعلم أنّها بصدد الإشارة لواقع خارجيّ تريد توصيفه فلاحظ السياق.

فإذا ناقش شخصٌ فعليه أن يناقش في أصل تحقّق هذه الأوصاف من الأوّل، لاسيما مع ظهور الآية الأولى في الوعد الأخروي إضافةً إلى الدنيويّ، إلا إذا قيل بأنّها وعدتهم بالأجر الدنيوي، أما الأخروي فلم تعدهم به، بل وصفته بأنّهم أعظم من ذاك الدنيوي الذي حصلوا عليه، الأمر الذي يقع على خلاف سياق الامتنان والوعد الموجود في الآية الكريمة.

١.٢.١٥. هلاميّة مفهوم (السابقون الأوّلون) في تعديل الصحابة

أورد الشيخ آصف محسني على الاستدلال بآية (السابقون الأوّلون)، بأنّها لا تشرح لنا مفهوماً دقيقاً بحيث نستطيع أن ندرج شخصاً في السابقين أو نخرجه عنهم، ولهذا قيل بأنّ المراد هم من صلّى إلى القبلتين، وقيل: من بايع بيعة الرضوان، وقيل: هم أهل بدر خاصّة، وقيل: هم الذين أسلموا قبل الهجرة، كما جاء في أوائل كتاب الاستيعاب شرحُ هذه الاختلافات، وكأنّ الشيخ محسني عاد ورجّح المفهوم الأضيق[1].

---

(١) آصف محسني، عدالة الصحابة: ١٥ ـ ١٦.

والتساؤل المذكور في محلّه، بل غايته أنّه يجب علينا الأخذ بالقدر المتيقّن كلّما شككنا في المراد، وهو يُساعد على تضييق دائرة الاستدلال بهذه الآية عن الشمول لعدد كبير من الصحابة، فتأمّل جيّداً. وإن كان الذي يبدو لي أنّها تتحدّث عن الجيل الذي أسلم بدايات سنيّ الدعوة.

نتيجة البحث في المستند القرآني لعدالة الصحابة

من خلال تتبّع الآيات القرآنيّة التي تعدّ المستند لنظريّة عدالة الصحابة، وما لم نذكره صار حاله واضحاً ممّا ذكرناه فلا نطيل، نجد أنّه لم تقم أيّ آية على إثبات عدالتهم جميعاً؛ لأنّ المجموعة الأولى من الآيات الكريمة ليس فيها دلالة على عدالة الجميع، والمجموعة الثانية أخصّ من المدّعى، لعدم كونها في مقام الحديث عن جميع الصحابة، بل عن بعضهم، من هنا نجد أنّ القفز من هذه الآيات إلى إثبات عدالة جميع الصحابة ـ لاسيما بالمعنى الحديثي للصحابة ـ غير صحيح.

لكن لا شك في أنّ هذه الآيات تقع ـ في غالبها على الأقل ـ في صراط مدح الجيل الإسلامي الأوّل المعاصر للنبيّ، وأنّ أكثر الذين كانوا مع النبيّ من المهاجرين والأنصار وأمثالهم كانت فيهم الكثير من الصفات الحميدة الفاضلة، خاصّة الدفعة الأولى من المهاجرين والأنصار، وحمل هذه الآيات جميعاً على أنها تريد أن تتحدّث عن شخص واحد، هو الإمام علي بن أبي طالب، أو عن مجموعة محدودة لا تتعدّى أصابع اليد الواحدة، كما صوّر ذلك بعض نقّاد نظريّة عدالة الصحابة.. بعيدٌ جداً عن سياق الآيات وجمع بعضها مع بعض، فالإنصاف أنّ الآيات تمدح أمّةً كبيرةً من الناس كانت تحيط بالرسول وعلى مقربة منه وملازمة له.

وحيث فهمنا توصيفات الآيات وأنّها لاحقة للجماعات، فلا تكون ناظرةً لكلّ فردٍ فرد، بل ناظرة للأعم الأغلب، فيكون قيام دليلٍ حجّة على عدم عدالة واحدٍ ممّن تشمله

الآيات موجباً لإحراز عدم كونه من الأعم الأغلب، وبهذا لا تكون أدلّة عدم عدالة بعض الأفراد مناقضةً لما فهمناه من الكتاب الكريم، وسيأتي المزيد من الإضاءة على هذا الأمر، والله العالم.

٢. المستند الحديثي لنظريّة عدالة الصحابة

إلى جانب القرآن الكريم، تمّ الاستناد؛ لإثبات نظريّة عدالة الصحابة، إلى مجموعة من الأحاديث والروايات التي لابدّ من استعراضها، وقد ذكرها علماء أهل السنّة، بل ذكروا أنّ روايات فضل الصحابة لم تقتصر على المصادر السنّية، وإنّما وردت في المصادر الشيعيّة أيضاً.

ومقصودنا من الأحاديث هنا ليس النصوص الحديثية الواردة في فضل هذا الصحابي أو ذاك، أو بعض الصحابة، فإنّ حجم هذه النصوص يفوق حدّ التصوّر، وهو مجموعٌ في كتب ضخمة يمكن مراجعتها، كفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، إنّما نهدف لرصد النصوص التي تؤسّس قاعدةً توثيقيّة تعديليّة عامّة في هذا الصدد للصحابي بالمفهوم الحديثي أو الأصولي.

بدورنا، سوف نستعرض المهمّ من هذه الروايات عند الشيعة والسنّة، ثم نحلّلها لنرى مدى صحّتها صدوراً ودلالةً، ونشرع بالروايات الشيعيّة؛ لأهميّتها من حيث إعطائها قوّةً عند ورودها في مصادر من يعارض بشدّة القول بعدالة الصحابة.

٢. ١. الروايات الشيعيّة في تكريس عدالة الصحابة

ثمّة روايات شيعيّة إماميّة دالّة على فضل الصحابة ومكانتهم، أهمّها:

الرواية الأولى: خبر التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، فقد ورد فيه الحوار الذي جرى بين الله تعالى والنبيّ موسى، وكان من جملة هذا الحوار ـ بحسب نقل الإمام العسكري ـ الآتي: «.. فقال [موسى]: يا ربّ، فإن كان آل محمّد عندك كذلك، فهل في صحابة الأنبياء أكرم [عندك] من صحابتي؟ قال الله عزّ وجل: يا موسى، أما علمت أنّ

فضل صحابة محمّد‌ﷺ على جميع صحابة المرسلين كفضل آل محمد على جميع آل النبيّين و[كـ] فضل محمّد على جميع المرسلين؟!..»[١].

وقد نقل العلامة المجلسي روايةً عن الإمام علي بن موسى الرضا‌ؑ فيها هذا الحوار أيضاً[٢]، عن كتابَي: علل الشرائع وعيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق، إلا أنّ المطبوع من علل الشرائع وعيون أخبار الرضا فيه هذه الرواية من دون السؤال والجواب المتعلّقَين بالصحابة[٣]، بل الرواية موجودة أيضاً في كتاب من لا يحضره الفقيه للصدوق، لكن دون هذا المقطع كذلك[٤].

ولعلّ من الغريب أنّ العلامة المجلسي عاد وذكر هذه الرواية في موضعين آخرين في البحار، نقلاً عن تفسير العسكري وعيون أخبار الرضا ومعاني الأخبار والعلل، وليس فيها هذا المقطع[٥].

وهناك احتمال في وجود نسخَتين وصلتا للعلامة المجلسي لكتاب العلل وأمثاله في إحداها يوجد هذا المقطع الخاصّ بالصحابة، وفي الثانية غير موجود.

ومهما يكن، فهذه الرواية تفضّل صحابة النبيّ ـ دون تمييز ـ على جميع صحابة الأنبياء السابقين، بمن فيهم أمثال عيسى‌ؑ، الأمر الذي يدلّ على منزلةٍ عظيمة لهم. وحيث إنّنا رجّحنا سابقاً أنّ الدلالة اللغويّة والعرفيّة لكلمة (الصحابة) تفيد التعريف الأصولي، فإنّ هذه الرواية تعدّل الصحابة بالتعريف الأصولي.

لكنّ هذه الرواية في تفسير العسكري غير معتبرة تبعاً لعدم اعتبار هذا التفسير برمّته؛

---

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكري: ٣١ ـ ٣٢؛ والحلّي، المحتضر: ٢٧٤؛ وبحار الأنوار ٨٩: ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ والحسيني، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ١: ٤١٨.

(٢) بحار الأنوار ١٣: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٣) علل الشرائع ٢: ٤١٦ ـ ٤١٧؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٥٥.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢٧.

(٥) بحار الأنوار ٢٦: ٢٧٤ ـ ٢٧٦، و٨٩: ٢٢٤ ـ ٢٢٦، و٩٦: ١٨٥ ـ ١٨٧.

لعدم ثبوت نسبته إلى الإمام العسكري أساساً، وكذلك الحال في المصادر الأخرى غير كتب الصدوق، مثل المحتضر للحلّي، حيث وردت هناك مرسلةً، وأما كتب الصدوق فلم نعثر على هذا المقطع فيما بأيدينا منها اليوم، فإمّا حصل سهوٌ من المجلسي، فنقل الرواية عن التفسير المنسوب للعسكري، ولما تقاربت المقاطع ظنّ أنّ كلّ ما في رواية التفسير موجود أيضاً في كتب الصدوق، أو أنّه حصل حذف من أحدهم لهذا المقطع، أو حصلت إضافة له منه، ومع تعدّد الاحتمالات يصعب الوثوق.

وحتى على تقدير وجود هذا المقطع في رواية العلل وغيره، فإنّ سندها فيه نفس السند إلى تفسير العسكري، وفيه من هو غير موثق، مثل علي بن محمد بن سيار ويوسف بن محمد بن زياد.

فالرواية ساقطة سنداً، وأمّا من الناحية الدلاليّة فتامّة على نظريّتنا في الأوصاف التي تُطلق على الجماعات، والتي شرحناها سابقاً.

الرواية الثانية: ما ورد عن الإمام علي بن أبي طالب، من قوله: «.. انظروا أهل بيت نبيّكم فالزموا سمتهم، واتّبعوا أثرهم، فلن يُخرجوكم من هدى.. ولا تسبقوهم فتضلّوا، ولا تتأخّروا عنهم فتهلكوا، لقد رأيت أصحاب محمدﷺ فما أرى أحداً يشبههم (فما أرى أحداً منهم يشبهه)، لقد كانوا يصبحون شعثاً غبراً، وقد باتوا سجّداً قياماً، يراوحون بين جباههم وخدودهم، ويقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم، كأنّ بين أعينهم رُكب المعزى، حتى تبلّ جيوبهم، ومادوا كما يميد الشجر يوم الريح العاصف، خوفاً من العقاب ورجاء الثواب»[١].

وقد وصف المحدّث النوري هذا الحديث بقوله: «ففي حديث أبي أراكة، الذي رواه جماعة من المشايخ بطرق متعدّدة، ومتون مختلفة، بالزيادة والنقيصة، وهو على لفظ السيّد في النهج..»[٢]، وساق الرواية المتقدّمة، مما يعني وجودها بطرق متعدّدة بينها اختلاف،

---

(١) نهج البلاغة ١: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) النوري، خاتمة المستدرك ١: ٢١١.

لكنّها تشترك في مدح الصحابة، والخبر أيضاً منقول عن أبي أراكة في بعض المصادر السنّية[١].

ونقل العلامة المجلسي هذه الرواية عن ابن أبي الدنيا باختلافٍ طفيف، ولكنّها مسندة[٢].

ولعلّ المصدر الأقدم لهذه الرواية، هو كتاب «المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»[٣]، لأبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي المعتزلي المتوفّى عام ٢٢٠هـ، وقد وصف الشيخ محمّد باقر المحمودي هذا الخبر في تصحيحه لهذا الكتاب، بأنّ له مصادر كثيرة[٤].

وظاهر الرواية كسابقتها الإشارة إلى الظاهرة العامّة في أصحاب النبيّ محمدﷺ، وهي صفاتٍ تشبه ما ورد في الآية الأخيرة من سورة الفتح، كما بيّناها سابقاً، إلا أنّ هذه الرواية وردت في مصادرها، تارةً مرسلةً ولا سند لها، كما في نهج البلاغة، وأخرى مسندة بسندٍ فيه عمرو بن شمر، وهو الوضّاع المعروف عند الشيعة والسنّة معاً. وثالثة بسندٍ فيه القاسم (كما في تاريخ ابن عساكر).

لكنّ اللافت أنّه كيف يروي عمرو بن شمر المتهم بالغلوّ شيئاً مثل هذا في حقّ الصحابة؟ يجب التأمّل في هذا، فهل كان غلوّه عقديّاً دون أن يكون لديه غلوّ طائفي ومذهبي في علاقات المذاهب ببعضها، بحيث كان محبّاً لأهل البيت والصحابة معاً فيضع الأحاديث للاثنين بلا وجود مشكلة عنده؟ هذا يحتاج لدراسة شخصيّته بعمقٍ أكثر.

وكثير من المناقشات الدلاليّة التي وردت على الاستدلال بالآية المتقدّمة تأتي هنا مع

---

(١) انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ والهندي، كنز العمال ١٦: ٢٠٠؛ والبداية والنهاية ٨: ٧.

(٢) بحار الأنوار ٧٥: ٧٢ ـ ٧٣.

(٣) المعيار والموازنة: ٢٤١.

(٤) المصدر نفسه، هامش رقم: ٣.

أجوبتها، فلا نعيد.

الرواية الثالثة: ما جاء في الصحيفة السجّادية عن الإمام زين العابدين: «اللهم وأتباعُ الرسل ومُصدّقوهم من أهل الأرض بالغيب عند معارضة المعاندين لهم بالتكذيب.. اللهم وأصحابُ محمّدٍ خاصّةً الذين أحسنوا الصحبة، والذين أبلوا البلاء الحسن في نصره، وكانفوه وأسرعوا إلى وفادته، وسابقوا إلى دعوته، واستجابوا له حيث أسمعهم حجّة رسالاته، وفارقوا الأزواج والأولاد في إظهار كلمته، وقاتلوا الآباء والأبناء في تثبيت نبوّته، وانتصروا به، ومن كانوا منطوين على محبّته، يرجون تجارةً لن تبور في مودّته، والذين هجرتهم العشائر إذا تعلّقوا بعروته، وانتفت منهم القرابات إذا سكنوا في ظلّ قرابته، فلا تنسى اللهم لهم ما تركوا لك وفيك، وأرضهم من رضوانك، وبما حاشوا الخلق عليك وكانوا مع رسولك، دعاةً لك إليك، واشكرهم على هجرهم فيك ديار قومهم، وخروجهم من سعة المعاش إلى ضيقه، ومن كثّرت من إعزاز دينك من مظلومهم. اللهم وأوصل إلى التابعين لهم بإحسان.. يدينون بدينهم، ويهتدون بهديهم يتفقون عليهم، ولا يتهمونهم فيما أدّوا إليهم. اللهم وصلّ على التابعين من يومنا هذا إلى يوم الدين..»[1].

فإنّ كلمة (خاصّة) في الدعاء تميّز أصحاب محمّد عن أصحاب سائر الرسل وتخصّهم بالدعاء، ثم تصفهم بأنّهم أحسنوا الصحبة إلى آخر ما يصف هذا الدعاء به أصحاب محمّد، ولو رجع (خاصّة) إلى ما بعدها لدلّ على شمول الدعاء في المطلع لكلّ الصحابة أيضاً[2].

---

(١) الصحيفة السجادية (أبطحي): ٤٣ ـ ٤٥؛ والصحيفة السجادية الكاملة: ٣٩ ـ ٤١.

(٢) قيل بأنّ (خاصّة) منصوبة على الحالية من المبتدأ، أو على المصدريّة، فعلى الأوّل طلب عدم نسيان الأصحاب حال كونهم مخصوصين بالنسبة إلى سائر أصحاب الأنبياء، وعلى الثاني طلبه لأصحاب الرسول، خصوصاً هؤلاء الجماعة منهم، انظر: نعمة الله الجزائري، نور الأنوار في شرح الصحيفة السجاديّة: ١٠٧.

والملفت في هذا الدعاء قوله: «ولا يتّهمونهم فيما أدّوا إليهم»، فهذا المقطع يصلح شاهداً على وثاقة الصحابة فيما نقلوه من الدين للأجيال اللاحقة.

والجواب الدلالي الشيعي المعروف على هذه الرواية وأمثالها صار واضحاً مما تقدّم، وهو اختصاص هذا الدعاء بمن ثبت ولم يبدّل بعد ذلك[1].

وقد ناقشنا هذه الطريقة في الفهم، وقلنا بأنّ هذه النصوص إخباريّة تحكي عن الحالة العامّة للمجتمع الأوّل، وتؤسّس لحُسن حال الصحابة إلا ما خرج بالدليل، لهذا فهي شاملة للمعظم على حدّ تعبير السيد مهدي الحسيني الروحاني[2].

فلا يبقى هنا سوى ضعف سند الصحيفة السجّادية على ما بحثناه مفصّلاً في محلّه من فقه الجهاد، وفاقاً في ذلك للسيّد الخميني[3].

الرواية الرابعة: ما جاء في نهج البلاغة وغيره، في كتابٍ للإمام عليّ إلى معاوية بن أبي سفيان، يقول في آخره: «.. ولما أدخل الله العرب في دينه أفواجاً، وأسلمت له هذه الأمّة طوعاً وكرهاً، كنتم ممّن دخل في الدين إما رغبةً أو رهبة، على حين فاز أهل السبق بسبقهم، وذهب المهاجرون الأوّلون بفضلهم..»[4].

فهذا الخبر يدلّ على فضل السابقين من المهاجرين، كما في بعض الآيات السابقة.

لكن يناقش بأنّها تجعل الذين أسلموا بعد الفتح في موقفٍ سيّء، وأنّهم أسلموا رغبةً أو رهبة، ولا تدلّ على حُسن حال جميع الصحابة، هذا مضافاً لورودها بلا سند في نهج البلاغة، ومرسلةً عن رجل في كتاب «وقعة صفين».

---

(١) انظر: رياض السالكين ٢: ٩٨؛ والسبحاني، رسائل ومقالات: ٤٧، ٥٤٠؛ والإلهيّات ٤: ٤٤٤.

(٢) راجع: الروحاني، بحوث مع أهل السنّة والسلفيّة: ٣٦ ـ ٣٧.

(٣) انظر: الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠.

(٤) نهج البلاغة ٣: ١٧؛ ووقعة صفين: ١٥٠؛ والخوارزمي، المناقب: ٢٥٠؛ والأميني، الغدير ١٠: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

الرواية الخامسة: خبر مصباح الشريعة، عن الإمام الصادقعليه السلام في الباب التاسع والعشرين الذي يقع تحت عنوان «في معرفة الصحابة»، حيث جاء: «لا تدع اليقين بالشكّ والمكشوف بالخفي، ولا تحكم ما لم تره بما تروي، قد عظم الله أمر الغيبة وسوء الظن بإخوانك (قوله) المؤمنين، فكيف بالجرأة على إطلاق قول واعتقاد زور وبهتان في أصحاب رسول اللهصلى الله عليه وآله.. واعلم أنّ الله تعالى اختار لنبيّه (من)[١] أصحابه طائفةً أكرمهم بأجلّ الكرامة، وحلاهم بحلية التأبيد والنصر والاستقامة؛ لصحبته على المحبوب والمكروه، وأنطق لسان نبيّه بفضائلهم ومناقبهم وكراماتهم، واعتقد محبتهم، واذكر فضلهم، واحذر مجالسة أهل البدع؛ فإنّها تنبت في القلب كفراً وضلالاً مبيناً، وإن اشتبه عليك فضيلة بعضهم فكِلْهم عالم الغيب، وقل: اللهم إنّي محبٌّ لمن أحببته ورسولك، ومبغضٌ لمن أبغضته أنت ورسولك، فإنه يكلّف (ولم يكلفك) فوق ذلك»[٢].

فإنّ الرواية ظاهرة في مدح الصحابة وبيان منزلتهم وحُسن حالهم ودالّة على لزوم مراعاة اليقين في الحكم عليهم، وعدم غيبتهم وبهتانهم وما شابه ذلك.

إلا أنّ الاستناد إلى هذه الرواية هنا مشكل؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ أصل نسبة كتاب «مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة» إلى الإمام جعفر الصادق غير ثابتة؛ وقد بحثنا حول هذا الكتاب في مناسبة سابقة، وقلنا بأنه لا سند له إطلاقاً، بل قد قال بذلك حتى بعض الإخباريّين كالعلامة المجلسي[٣]، وهناك من اعتقد بأنّ هذا الكتاب لأحد المتصوّفة، حيث نُقل أنه لشقيق البلخي[٤]، وقيل بأنّ أصل الكتاب للبلخي لكن الموجود اليوم هو مختصر الكتاب، اختصره سليمان الصهرشتي تلميذ السيد المرتضى،

(١) وقعت إضافة (من) في نقل الرواية في خاتمة المستدرك ١: ٢١٢.

(٢) مصباح الشريعة: ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) بحار الأنوار ١: ٣٢.

(٤) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ١١١.

واحتمل بعض آخر أن يكون الكتاب من استنباطات بعض أهل العلم[١].

وقد حاول المحدّث النوري تصحيح الكتاب بحشد شهادات كلّها تقريباً ترجع لعصور متأخّرة ولا تنفع، دون أن يذكر طريقاً للكتاب[٢].

ويظهر أنّ أقدم نسبة للكتاب ترجع إلى ابن طاوس (٦٦٤هـ)[٣] وتفصله عن الإمام الصادق خمسة قرون دون ذكر طريق، فضلاً عن كون الكتاب مشهوراً، ومعه فالكتاب لا يُعلم كونه رواية فضلاً عن تصحيحها.

ثانياً: إنّ النسخة الموجودة بين أيدينا لكتاب مصباح الشريعة ليس فيها حرف (من) في قوله: «اختار لنبيه أصحابه طائفة»[٤]، لكنّ المحدث النوري ينقل عن النسخة التي وصلته وجود هذا الحرف بين (لنبيّه) و (أصحابه)، وإدخال هذا الحرف يكاد يكون أكثر انسجاماً، لاسيما بقرينة ما جاء في ذيل الكلام، فإنّ الذيل صريح بأنه عند الشك في فضيلة بعضهم أُدعُ الله تعالى، وهذا الدعاء فيه تفويض للعلم الإلهي من حيث الحبّ والبغض، فلو كانوا جميعاً صلحاء فلماذا جاء احتمال البغض، وهذا معناه قوّة احتمال إرادة الحديث عن بعض أصحاب النبي الموصوفين بأنهم (طائفة)، فلا يكون الكلام عاماً شاملاً للجميع، بل لعلّه يكون ملوّحاً بالطعن، لا دالاً على التعديل المطلق.

الرواية السادسة: خبر هشام بن سالم ـ وهو صحيح السند على المشهور ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اثني عشر ألفاً، ثمانية آلاف من المدينة، وألفان من مكّة، وألفان من الطلقاء، ولم يُرَ فيهم قدريٌّ، ولا مرجي، ولا حروريّ، ولا معتزلي، ولا صاحب (صحاب) رأي، كانوا يبكون الليل والنهار، ويقولون: اقبض أرواحنا من

---

(١) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٢٠.

(٢) خاتمة المستدرك ١: ١٩٤ ـ ٢١٦.

(٣) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٩٢.

(٤) لعلّ بعض النسخ المطبوعة فيها كلمة (عن).

قبل أن نأكل خبز الخمير»[1].

فهذه الرواية التامّة السند على المشهور ظاهرة واضحة في وجود عدد هائل من أصحاب النبيّ ممدوحٍ تشهد الرواية على تديّنه وبكائه في الليل والنهار، وسلامة مسلكه العقائدي، وهي ظاهرة في الحديث عن هؤلاء، لا فقط بلحاظ حال حياة النبي؛ إذ لو ارتدّ هؤلاء جميعاً وكفروا أو فسقوا أو لم يبق منهم إلا القليل النادر، فأيّ معنى لوصفهم ومدحهم في عصر الإمام الصادق ومن قبله؟ وهل يكون ذلك معقولاً دون إبراز تقييدٍ زمانيّ واضح؟!

إنّ هذه الرواية تؤكّد ما فهمناه من الآيات، من أنّ الصالحين حول النبيّ لم يكونوا مجموعةً صغيرة، بل كانوا جيلاً كبيراً، نعم، الرواية لا تُثبت حال الجميع، وإنّما الظاهرة العامة كما قلنا، لاسيما وأنّها لم تقل: (كان من أصحاب)، وإنّما ذكرت الأصحاب كلّهم، ثم وصفتهم بما وصفتهم به. بل قد يقال بدلالتها على توثيق وتعديل الاثني عشر ألفاً كلّهم، فإنّ ذكر هذا الرقم ثم القول بأنّه لم يُرَ فيهم قدري، ثم مدحهم، قد يكون ملوّحاً بالشمول الاستيعابي التامّ.

ولا يرد على هذه الرواية أنّ هناك من أصحاب النبي من لا يعدّ من مكّة ولا المدينة ولا من الطلقاء، فكيف حذفتهم الرواية؟ وذلك أنّه لا يبعد كون المراد من كانوا في المدينة وإن لم يكونوا من أهل المدينة، وحيث إنّ عددهم قليل أدرجوا في أهل المدينة، أو يُراد هنا التحقيب الزمني لا التصنيف المكاني، شبه ما قيل في تصنيف آيات المكي والمدني بالمعيار المكاني تارةً والزماني (قبل وبعد الهجرة) أخرى. بل لا يراد بالرواية تحديد عدد المسلمين زمن النبي حتى يشكل بأنه كان أكبر من ذلك؛ لأنّها بصدد تحديد عدد الأصحاب، وقد

---

(١) الصدوق، الخصال: ٦٣٩ ـ ٦٤٠. وورد في هامش بحار الأنوار عن إحدى نسخه أنّ العبارة هكذا: من قبل أن نسمع خبر الحسين (بحار الأنوار ٢٢: ٣٠٥، الهامش رقم: ٢)، ولم أجد هذا التعبير في أيّ من الكتب أو المصادر المتوفرة بين يدي والتي نقلت الخبر لاحقاً.

قلنا سابقاً بأنّ الظاهر عرفاً وعقلائياً أنّ الأصحاب وصفٌ يطلق على من لازم فترة معتدّاً بها، لا مطلق من رأى النبي أو رآه النبي، فيكون المراد وصف حال بعض المسلمين لا مطلقهم، وهذا ما يؤكّد فكرة استخدام كلمة (الأصحاب) هنا بالمعنى الأصولي، فلا يصحّ القول بأنّ الكلمة صار لها معنى جديد في عصر الإمام الصادق، وهو المعنى الحديثي الذي باتت تنصرف إليه عند الإطلاق؛ إذ هذا غيرُ محرزٍ أبداً في ذلك العصر.

وليس في سند الرواية مشكلة، إلا من ناحية التريّث في أمر إبراهيم بن هاشم عندي، وإلا فهو ثقة على المشهور.

الرواية السابعة: خبر المجاشعي، عن محمد بن جعفر، عن الصادق عليه السلام، عن علي عليه السلام، أنّه قال: «.. وأوصيكم بأصحاب نبيّكم، لا تسبّوهم، وهم الذين لم يُحدثوا بعده حدثاً ولم يأتوا محدَثاً، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أوصى بهم..»[1].

فهذه الرواية تمدح أصحاب النبيّ في أنّهم لم يُحدثوا بعده، وتوصي بهم خيراً.

وقد يُحتمل في الرواية احتمالٌ، وهي أنّها تريد أن تحصر أصحاب النبي بخصوص أولئك الذين لم يُحدثوا ولم يبدّلوا، لا أنّها تريد وصف جميعهم بذلك، ومعه ولا أقلّ من التردّد، تصبح الرواية مجملة من هذه الناحية، تحتمل الدلالة على عدم عدالة بعض الصحابة.

هذا، مضافاً إلى ضعف السند بإهمال المجاشعي إهمالاً شديداً في مصادر الرجال الشيعيّة والسنّية[2].

الرواية الثامنة: خبر أبي سعيد الخدري، وهو حديث الثقلين، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله بعد إيراده الكتاب والعترة: «.. ألا إنّ أهل بيتي عيبتي التي آوي إليها، وأنّ الأنصار كرشي، فاعفوا عن مسيئهم، وأعينوا محسنهم»[3]. وروح هذا المقطع من الرواية ورد في

(١) الطوسي، الأمالي: ٥٢٣.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) الطوسي، الأمالي: ٢٥٥.

بعض مصادر أهل السنّة أيضاً[١].

وفي هذا الحديث يوصف الأنصار بأنهم بطانة النبيّ وجماعته، ويطلب العفو عن مسيئهم وإعانة محسنهم، وهذه مكرمة لهم.

وقد شرح الشريف الرضي معنى الكرش فقال: «يحتمل ذلك معنيين: أحدهما أن يكون أراد عليه الصلاة والسلام أنهم مادّتي التي أقوى بها، وأفزع إليها كما تفزع ذوات الاجترار إلى أكراشها في انتزاع لجرة منها، والاعتماد عند فقد المرعى عليها. فأراد عليه الصلاة والسلام أنّ الأنصار رحمة الله عليهم يمدّونه بأنفسهم، ويكون معوله في السراء والضراء عليهم. والمعنى الآخر أن يكون المراد أنّ الأنصار أهلي وعيالي وحامتي وجماعتي، والكرش اسم للجماعة»[٢].

لكنّ الخبر يثبت وجود المسيء والمحسن في الأنصار، غاية الأمر العفو عن المسيء وعدم معاقبته، فضلاً عن أنّه ليست فيه أيّ إشارة لجميع الصحابة أو للمهاجرين، وأين هذا من عدالة الصحابة جميعهم؟!

بل في النفس شيء من مثل هذه الأحاديث التي تميّز الناس، فالأنصار يُعفى عن مسيئهم، أما سائر الناس فيعاقَبون، مع أنّ النبي هدّد بإقامة الحدّ على ابنته الزهراء لو سرقت وهو يعرف بأنّها لا تسرق، إلا إذا قيل بأنّ العفو هنا في الأمور الشخصيّة، فيرتفع الإشكال، أو يقال بأنّه لما كان الشخص صالحاً أمكن العفو عنه؛ لمكان صلاحه بخلاف ما لو كان كثير الفساد والانحراف.

هذا، مضافاً إلى ضعف السند بجهالة عطية العوفي (أو الكوفي).

الرواية التاسعة: ما رواه ابن أبي فتح الإربلي، عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين، أنّه قَدِم عليه نفرٌ من أهل العراق، فقالوا في أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، فلما

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٣: ٨٩؛ وسنن الترمذي ٥: ٣٧٣؛ ومجمع الزوائد ١٠: ٣٠.

(٢) المجازات النبويّة: ٧١.

فرغوا من كلامهم قال لهم: «ألا تخبروني، أنتم المهاجرون الأوّلون الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون؟»، قالوا: لا، قال: «فأنتم الذين تولّوا الدار والإيمان من قبلهم يحبّون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجةً مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة؟»، قالوا: لا، قال: «أما أنتم قد تبرأتم أن تكونوا من أحد هذين الفريقين، وأنا أشهد أنّكم لستم من الذين قال الله فيهم: ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا**﴾، أخرجوا عني، فعل الله بكم»[1].

فهذا الخبر يُفهم منه حُسن حال الصحابة، ومنهم الثلاثة المذكورون في الرواية، وقد جاء هذا الخبر في بعض المصادر السنّية أيضاً[2].

وقد حاول السيّد نور الله التستري (١٠١٩هـ)، أن يُجيب عن هذه الرواية بدعوى أنّها مجملة، فهي تدلّ على أنّ المخاطبين فيها لم يكونوا من الفريقين الأولين ـ المهاجرين والأنصار ـ لكنّها لا تدلّ على دخول الثلاثة في هذين الفريقين، فالرواية مبهمة، وإبهامها خيرُ شاهدٍ على أنّها واردة مورد التقية، وإلا فأبو بكر ليس داخلاً في الآية؛ لعدم كونه من فقراء المهاجرين، كما أنّ الآية الثانية قد نزلت في الأنصار، والثلاثة ليسوا من الأنصار حتماً[3].

ولكنّ هذه المحاولة غير واضحة، لمن فهم سياق حركة الموقف؛ فإنّ الإمام زين العابدين يريد أن يصدّ النفر العراقيين بما يدلّل على حُسن حال الصحابة الذين هؤلاء

---

(١) الإربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة ٢: ٢٩١.

(٢) محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: ٤١٦ ـ ٤١٧؛ وابن الصباغ المالكي، الفصول المهمّة ٢: ٨٦٤ ـ ٨٦٥؛ ونقله الشيخ محمد جواد مغنية في كتاب الشيعة في الميزان: ٢٩٣، عن أبي نعيم الحافظ.

(٣) التستري، الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة: ٢٥٠.

منهم، فهو يريد الحدّ من ظاهرة نقد الصحابة والحديث فيهم، فأتى بآياتٍ تدلّ على حُسن حال الرعيل الأوّل، وذكرُ هذه الآيات ليس من باب الاستدلال المباشر، وإنّما من باب سدّ الطريق على التعرّض للصحابة، لهذا لم يجعل عليه السلام العراقيين الذين أتوه في عداد الآية الثالثة، وهذا معناه أنّه يريد أن يدعو لظاهرة احترام الجيل الأوّل. والحمل على التقيّة يحتاج إلى شواهد، لا أنّ أيّ رواية لا تنسجم مع عقائدنا يُفترض حملها على التقيّة!

لكنّ هذا الرواية لا سند لها في المصادر الشيعيّة، وأغلب الظنّ أنّ الإربلي (٦٩٣هـ) قد أخذها من محمد بن طلحة الشافعي (٦٥٢هـ)؛ لتقارب تعابيرهما في هذا الموضوع، مع حديثهما معاً عن أهل البيت.

وأمّا في المصادر السنيّة، فهي مرويّة عن محمد بن حاطب، وهو صحابيٌّ صغير توفّي عام ٧٤هـ كما يقول ابن حجر[١]، وتوثيقه مبنيٌّ على عدالة الصحابة جميعاً، والمفروض أنّنا ما زلنا نبحث في عدالتهم.

والحاصل: إنّ الرواية غير تامّة السند، ودلالتها تتبع ما قلناه في البحث القرآني، فلا نعيد، خاصّةً وأنّها ليست بصدد إعطاء غير مُفاد الآيات، وسياقُها المباشر هو سياق النهي عن التعرّض للصحابة.

الرواية العاشرة: خبر جرير بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «المهاجرون والأنصار بعضهم أولياء بعض في الدنيا والآخرة، والطلقاء من قريش والعتقاء من ثقيف بعضهم أولياء بعض في الدنيا والآخرة»[٢].

وقد رُوي هذا الخبر في بعض مصادر أهل السنّة أيضاً[٣]، وقد ذكر الهيثمي أنّ بعض

---

(١) تقريب التهذيب ٢: ٦٥.

(٢) الطوسي، الأمالي: ٢٦٨.

(٣) مسند ابن حنبل ٤: ٣٦٣؛ والنيسابوري، المستدرك ٤: ٨٠ ـ ٨١؛ ومسند الطيالسي: ٩٣؛ ومسند الموصلي ٨: ٤٤٦؛ وصحيح ابن حبّان ١٦: ٢٥٠.

طرق هذا الحديث رجالُها رجال الصحيح[١].

ومن خلال ملاحظة أمالي الطوسي، الذي هو المصدر الشيعيّ الرئيس الذي نقل الخبر، نجد أنّ هناك اتحاداً في سند الحديث مع بعض أسانيده عند أهل السنّة، وهو: عاصم بن أبي النجود، عن أبي وائل، عن جرير بن عبد الله (البجلّي)، وهذا ما يرجّح أنّ الطوسي أخذ الحديث من كتب أهل السنّة ومشايخهم، كما هي طريقته في بعض كتبه المنفتحة على روايات الفريقين مثل كتاب الأمالي.

وهذه الرواية لا تجعل مطلق الصحابة في حالٍ واحدة، وإنّما تميّز بين المهاجرين والأنصار من جهة، والعتقاء والطلقاء من جهة ثانية، فلو كان كلّ الصحابة عدولاً أتقياء لما كان هناك وجهٌ لهذا التمييز؛ لأنّ المؤمنين كلّهم أولياء بعض، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم، لاسيما وأنّها لم تجعل الولاية خاصّةً بالدنيا بل شملتها للآخرة، كما أنّ الرواية لا تتحدّث عن الولاية بمعنى الإرث ونحوه حيث كان يقوم بين المهاجرين والأنصار؛ لأنّ المفروض أنّ هذا الحكم قد طوي بعد نزول آيات الإرث وأمثالها، بقرينة أنّ هذه الرواية يُفترض أن تكون صدرت بعد فتح مكّة، الأمر الذي يرجّح تأخّرها عن نسخ حكم التوارث المذكور، علماً أنّ ذكر قيد الآخرة يبعّد احتمال إرادة التوارث منها؛ إذ لا معنى للتوارث الفقهي هناك إلا بضربٍ من التأويل.

لكنّ الرواية واضحة في ولاية المهاجرين والأنصار لبعضهم حتى في الآخرة، فهم يعينون بعضهم هناك وينصرون بعضهم ويحبّون بعضهم.. إلى آخر معاني الولاية حسبما تفسَّر، ولم تقيّد ببعض المهاجرين والأنصار، بل عمّمت لهم جميعاً.

والذي يظهر من تتبّع سند الحديث أنّه يرجع في الأغلب إلى جرير بن عبد الله البجلّي الذي أسلم عام وفاة رسول الله ﷺ، والتحق بمعاوية وخرّب الإمامُ عليّ عليه السلام داره، لكن ذكر بعض علماء أهل السنّة أنّه لم يلتحق بمعاوية، بل اعتزل عليّاً ومعاوية معاً حتى مات،

(١) مجمع الزوائد ١٠: ١٥.

والروايات التي تمدحه من جانب عمر بن الخطاب بأنّه يوسف هذه الأمّة[1] قد لا يراد منها سوى الإشارة إلى جماله؛ لأنّه ورد أنّه كان جميلاً جداً. وفي هذه الحال لا نلتزم بثبوت وثاقته، إلا بعد افتراض ثبوت عدالة الصحابة، والمفروض أنّنا ما زلنا نبحث في هذا الثبوت.

وقد ذكر الهيثمي أنّ السند الآخر إلى ابن مسعود، فيه عاصم بن بهدلة، وفيه خلاف[2]. ومعه، فالسند مشكلٌ في مصادر الشيعة والسنّة.

الرواية الحادية عشرة: خبر نوادر الراوندي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «.. وأنا أمنة لأصحابي، فإذا قُبضت دنا من أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمّتي، فإذا قبض أصحابي دنا من أمّتي ما يوعدون، ولا يزال هذا الدين ظاهراً على الأديان كلّها ما دام فيكم من قد رآني»[3].

فإنّ هذا الحديث يجعل الصحابة أماناً للأمّة بعد النبيّ، وميزةُ الحديث أنّه يجعل الدين ظاهراً ما كان في المسلمين صحابيّ ـ بالمعنى الحديثي ـ رأى رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو بهذا يشير إلى عظم مكانة الصحابة.

وقد نوقش في دلالة هذا الحديث، بأنّه أدلّ على عدم عدالة الصحابة منه على عدالتهم؛ فإنّه يشير إلى أنّ الأصحاب سيلاقون ما يوعدون بعد وفاة النبيّ من الحروب والفتن والصراعات والأهواء التي تكون بينهم، كما أقرّ بذلك بعض علماء أهل السنّة، حيث كان النبي يفضّ نزاعاتهم[4]. كما أنّ هذا الحديث يدحضه الواقع التاريخي[1].

---

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ٣٦٢ ـ ٣٦٣، الرقم: ٢٠٩٦؛ والمزي، تهذيب الكمال ٤: ٥٣٣ ـ ٥٤٠، الرقم: ٩١٧.

(٢) مجمع الزوائد ١٠: ١٥.

(٣) انظر: النوادر: ١٤٦؛ وبحار الأنوار ٢٢: ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ وفيض القدير ١: ٤٦٢؛ والشفا ١: ٢٤٢؛ ومسند أحمد ٤: ٣٩٩؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٣؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ١٩٠ ـ ١٩١؛ وصحيح ابن حبّان ١٦: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ والإصابة ١: ٢٠.

(٤) انظر: خلاصة عبقات الأنوار ٣: ١٧٨ ـ ١٧٩.

يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن القول ـ على رأي بعض الناقدين هنا ـ بأنّ هذا الحديث محرّف؛ لأنّ الأصل فيه ما رواه الحاكمُ النيسابوري في مستدركه بسنده إلى جابر، ومكان (الأصحاب) في المقطع الشاهد جاء (أهل البيت): «وأهل بيتي أمان لأمتي، فإذا ذهب أهل بيتي أتى أمّتي ما يوعدون»[٢]. والحديث بصيغة «أهل بيتي» وارد في المصادر الشيعيّة أيضاً[٣].

والذي يظهر لي، بصرف النظر عن ضعف سند الحديث ـ بصيغته الأولى، أي أصحابي ـ في المصادر الشيعيّة، أنّ الحديث معتبر الإسناد بصيغتيه في الحديث السنّي، الأولى رواها أبو موسى الأشعري، والثانية رواها جابر بن عبد الله الأنصاري، وكلاهما ثقة عند أهل السنّة، نعم الأشعريّ فيه كلام كثير عند الشيعة، ومع تعدّد الصيغ لا يمكن الوثوق بإحداهما بعينها للاستدلال بها حتى لو كانت إحدى الصيغتين واردة في صحيح مسلم.

وأمّا على تقدير البقاء مع الصيغة المستدلّ بها هنا على عدالة الصحابة، فلا يصحّ ما ذكره المناقشون في دلالة الحديث؛ وذلك أنّنا قلنا بأنّ كلمة الأصحاب ظاهرة لغةً وعرفاً في الملازمة، مما يعني أنّ المراد من أصحاب النبيّ في الحديث بعضُ المسلمين الذين كانوا عند وفاة الرسولﷺ، وهذا يعني أنّه من الممكن أن يراد بأنّ أصحاب النبي سيواجهون بعد وفاته مشاكل مع بعض المسلمين، كما في بعض ما ظهر عقب وفاة الرسول، فليس من الضروري أن يكون ما يوعدون أمراً راجعاً إلى سوئهم في أنفسهم، نعم الرواية لا تدلّ على عدالة الصحابة جميعاً، فيكفي أن يكون جمعٌ وافر منهم من الصالحين لتتحقّق هذه الأمور.

ويعزّز ما قلناه أن صدر الحديث هو الكلام عن النجوم مع أهل الأرض، فالمقصود هنا

---

(١) حسين الرجا، دفاع من وحي الشريعة: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) خلاصة عبقات الأنوار ١: ٨١، و٣: ١٧٩ ـ ١٨٠؛ ودفاع من وحي الشريعة: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ وانظر: النيسابوري، المستدرك ٢: ٤٤٨، و٣: ٤٥٧.

(٣) راجع: علل الشرائع: ١٢٣ ـ ١٢٤؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٣٠؛ وكمال الدين: ٢٠٥؛ والطوسي، الأمالي: ٢٥٩.

جانب الهداية والدلالة في سياق ربط عمليّة التشبيه بالغرض من الحديث، وهذا معناه أنّه بذهاب النبي سوف يتيه الصحابة بقدرٍ، وبذهاب الصحابة سوف يتيه المسلمون بقدرٍ أيضاً، والتيه لا يناقض العدالة. نعم ذيل الحديث يدلّ على أنّه وكأنّ النفر الواحد من الصحابة له فضيلة، وهذه دلالة ليست قليلة.

الرواية الثانية عشرة: الخبر المرويّ عن الإمام عليعليه السلام في مدح الأنصار أنّه قال: «هم والله ربوا الإسلام كما يُربي الفلو[1]، مع غنائهم، بأيديهم السباط وألسنتهم السلاط[2]»[3].

وقد جاء هذا الحديث منسوباً إلى رسول اللهصلى الله عليه وآله في مصادر أهل السنّة، لكن ضعّفه ابن الجوزي بالوليد بن محمد الموقدي[4].

والحديث ظاهر في سلامة جماعة الأنصار وحُسن فعالهم، لكنّه مرسل لا سند له، وقد ورد فقط في نهج البلاغة، ولا يدلّ على عدالة جميع الصحابة مطلقاً، كما هو واضح.

الرواية الثالثة عشرة: خبر نصر بن مزاحم، في المراسلة التي وقعت بين عليّ ومعاوية، حيث جاء في كتاب عليّ إليه النصُّ الآتي: «.. وفي المهاجرين خيرٌ كثير نعرفه (يُعرف)، جزاهم الله بأحسن أعمالهم»[5].

وهذا الخبر شاهد على أنّ في المهاجرين خيراً كثيراً، لكنّه لا يدلّ على اعتقاد الإمام عليّ بعدالتهم جميعاً ـ فإنّ الخير الكثير يصدق مع عدالة أكثرهم ـ فضلاً عن عدالة جميع الصحابة، وهذا واضح.

الرواية الرابعة عشرة: خبر منصور بن حازم (الصحيح على المشهور)، قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: ..فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله صدقوا على محمّد

(١) الفلو بالكسر، أو بفتح فضّم فتشديد، أو بضمّتين فتشديد: المهر إذا فطم أو بلغ السنة.

(٢) رجل سبط اليدين بالفتح أي سخيّ، والسلاط جميع سليط: الشديد.

(٣) نهج البلاغة ٤: ١٠٦.

(٤) ابن الجوزي، الموضوعات ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(٥) وقعة صفين: ٩٠.

صلّى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: «بل صدقوا»، قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: «أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله صلّى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً»[١].

فإنّ لحن الحديث هو تصديق الصحابة فيما نقلوه عن النبيّ، وهو وإن لم يدلّ على العدالة لكنّ إفادته التصديق ليست هيّنة، ولو كانوا يكذبون أو كان الكذب فيهم معتدّاً به لكان من المناسب التبرير به أيضاً.

وقد حاول المجلسيُّ الأوّل تفسير الحديث بأنّه يعني احتمال النسخ، فالحديث يمكن أن يكون منسوخاً، لا أنّه منسوخ فعلاً دائماً، ولهذا كان سبب الاختلاف هو النسخ خاصّة، مستشهداً لذلك بحديث محمد بن عمارة عن الصادق أنّه قال: «ثلاثة كانوا يكذبون على رسول الله: أبو هريرة، وأنس بن مالك، وامرأة»[٢]. وكأنّه أراد التوفيق بين الحديثين بذلك[٣].

إلا أنّ تفسيره فيه نظر؛ فإنّ ظاهر إحالة الإمام سبب الاختلاف إلى ظاهرة النسخ بعد إقراره بصدقهم، كاشفٌ عن أنّ الكذب فيهم منعدمٌ أو قليل جداً بحيث لا يستحقّ الذكر، فحمل الحديث على إمكان النسخ خاصّةً، فيه تجاهل لإقرار الإمام بصدقهم الظاهر في التوصيف الفعلي.

والحديث الذي يفيد تكذيب الثلاثة ضعيفُ السند، بعدم ثبوت وثاقة كلّ من محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، ومحمّد بن زكريّا، وجعفر بن محمّد بن عمارة، بل ومحمّد بن عمارة نفسه أيضاً على التحقيق، فكيف يُراد جعله قرينة أو شاهداً هنا؟!

(١) الكافي ١: ٦٥.

(٢) الصدوق، الخصال: ١٩٠.

(٣) روضة المتقين ١٢: ٢٠٤.

كما حاول الشيخ آصف محسني تفسير هذا الحديث بأنّ المراد به مجموع الأصحاب من حيث المجموع في مجموع كلماتهم، بمعنى أنّه لم يكذب جميعهم في جميع رواياتهم، وأنّ الروايات المختلفة ليست كلّها مكذوبة[١].

إلا أنّ في كلامه بعض الغرابة التي تبدو لي، فإنّ الإمام يصرّح بصدقهم، وكذب بعضهم ينافي مثل هذا الجواب، بل يصبح حصر التبرير بالنسخ مع تصديقهم بلا معنى هنا، فأنت لو كنت ترى كذب بعض الصحابة وكان عدد مرويّات الكذابين معتداً به، هل كنت ترى أنّ هذا الجواب صائبٌ؟! والحمل على المجموع بما هو مجموع لا معنى له؛ إذ لا يُعقل أنّ السائل يتصوّر كذب مجموع الصحابة في مجموع مرويّاتهم، نعم لو كان الكذب فيهم قليلاً بحيث يكون تأثيره في ظاهرة اختلاف الحديث بسيطاً، أمكن فهم تجاهل الإمام له وتركيزه على قضيّة الناسخ والمنسوخ.

هذه هي الروايات الأساسيّة الواردة في مصادر الشيعة الإماميّة حول فضل الصحابة وعدالتهم عامّة، بصرف النظر عن الروايات الخاصّة بهذا الصحابي أو ذاك أو هذه المجموعة الصغيرة أو تلك، ولهذا لم نُدرج هنا النصوص الشيعيّة الدالّة على حُسن حال الخليفة الأوّل أو الثاني؛ لأنّنا لسنا بصدد البحث الكلامي الخاصّ، وإنما هدفنا التعرّض لنظريّة عدالة جميع الصحابة بوصفها قانوناً عاماً في مجال النقد السندي وعلمَي الدراية والرجال، وإن كانت النصوص الجزئيّة ـ خاصّة تلك المتعلّقة برموز الخلفاء والصحابة وأمّهات المؤمنين ـ يمكنها أن تربك النصوص الجزئية المشابهة التي وردت في هؤلاء بالعكس، وكانت من أدلّة عدم عدالة الصحابة عند القائلين بذلك، إلا أنّ الإنصاف أنّ روايات مدح الخلفاء وأمثالهم قليلةٌ جداً عند الشيعة الإماميّة مقارنةً بالروايات الذامّة أو الطاعنة.

والذي لاحظناه أنّ أكثر ـ وربما كلّ ـ هذه الروايات لم يَرِد في مصادر حديثيّة شيعيّة من

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٨٢.

الدرجة الأولى، وأنّها بأجمعها ضعيفة السند، عدا رواية واحدة على المشهور وليس عندنا، لم نرَ فيها بشكل جازم (وإن كان هذا لائحاً منها للإنصاف، بل ظاهر) سوى ما قلناه في البحث القرآني من مدح جمهور الصحابة لا أفرادهم واحداً واحداً، وقد لاحظنا أنّ بعض المرويّات هو في الأصل مرويٌّ عند غير الإماميّة وطرقه غير شيعيّة، وقد نفذ إلى بعض كتب الحديث الشيعيّة بأسانيده، في سياق بعض التصنيف الحديثي المشترك بين السنّة والشيعة.

كما توجد رواية أخرى معتبرة السند على المشهور تفيد خصوص تصديق الصحابة في نقلهم عن النبيّ، وهذا يكفي فيه الأعمّ الأغلب من حيث الصحابة ومن حيث حديثهم.

من هذا، فالإنصاف أنّه لا توجد في مصادر الحديث والتاريخ والتفسير والفقه الإماميّة نصوص معتبرة أو حتى كثيرة دالّة على عدالة الصحابة جميعاً، فضلاً عن أن نجعل هذه النصوص في عرض النصوص الشيعيّة الكثيرة الدالّة على عدم عدالة بعضهم، فما حاوله بعض الناقدين المتأخّرين من الإيراد على الشيعة الإماميّة بوجود نصوص تدلّ على فضل الصحابة عامّةً في كتبهم، غيرُ صحيح بهذا المعنى.

نعم، خبر هشام بن سالم ـ التامّ السند ـ يصلح شاهداً على بطلان بعض التصوّرات الشيعيّة المفرطة في تفسيق أغلب الصحابة وتضليلهم أو تكفيرهم، ويمكن الجمع بينه وبين الكثير من الروايات الشيعيّة الجارحة؛ لأنّها في الغالب تجرح بعض الصحابة، فيقتصر على المقدار المتيقّن، والباقون يدلّ حديث هشام بن سالم على حُسن حالهم. ومثلُه خبر منصور بن حازم المعتبر سنداً على المشهور.

ونكتفي بهذا القدر في معالجة النصوص الشيعيّة الإماميّة في عدالة الصحابة، تاركين الإشارة لبعض النصوص الأخرى التي اشتهرت عند أهل السنّة مثل: (أصحابي كالنجوم) إلى البحث الحديثي عند أهل السنّة، وتاركين أيضاً النصوص الخاصّة، ومن أشهرها تلك التي تمتدح هذا الصحابي أو ذاك أو هذا الخليفة أو ذاك.

٢.٢.الروايات السنّية في عدالة الصحابة

تعدّدت الروايات المعدّلة للصحابة أو التي استدلّ بها على عدالة جميع الصحابة، في مصادر أهل السنّة، حتى أُلّفت كتبٌ مستقلّة في فضل الصحابة، وكثير من كتب الحديث خصّصت فيها أبواباً لهذا المجال.

ونحن ذاكرون أهمّ هذه الروايات أو أكثرها رواجاً في هذا المجال، والتي تسلّط الضوء على هذه القاعدة التعديليّة العامّة، لا على تعديل هذا الصحابي أو ذاك خاصّة، أو هذه المجموعة أو تلك، وهي كالآتي[1]:

الرواية الأولى: النبويّ المشهور: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يأتي بعد ذلك قوم تسبق شهاداتهم أيمانهم، وأيمانهم شهاداتهم». وقد ورد بصيغ متقاربة[2].

وفي روايةٍ جاء فقط: «خير الناس قرني»، وفي أخرى جاء: «خير الناس أمّتي، ثم

---

(١) لابدّ من الانتباه هنا إلى أنّ أيّ حديث يراد الاستدلال به هنا سينتهي إلى النبيّ، ومن ثمّ سيكون الراوي له أحد الصحابة، وهذا يعني أنّه لابدّ من إثبات وثاقة هذا الصحابيّ بغير نظريّة عدالة الصحابة، وإلا لزم الدور الواضح، مما يلزمنا بالفراغ عن ثبوت عدالة هذا الصحابي الراوي هنا من غير طريق عدالة عموم الصحابة، وبهذا يظهر عدم صحّة ما سلكه جمهور أهل السنّة من عدم الاعتناء بإثبات عدالة الصحابي الراوي هنا من غير طريق عدالة الصحابة، وكذلك عدم صحّة ما سلكه الشيخ آصف محسني، حيث أورد في كتابيه: (عدالة الصحابة: ٣٥؛ وبحوث في علم الرجال: ٨١)، على كلّ الأحاديث المعدِّلة للصحابة بإيرادٍ عام بأنّها مرويّة عن الصحابة، فلا حجيّة فيها؛ فإنّ إثبات عدالة بعض الصحابة غير متوقّف على نظريّة عدالة عموم الصحابة، كما هو واضح.

(٢) انظر: مسند ابن حنبل ١: ٣٧٨، ٤٣٤، ٤٤٢، و٤: ٢٦٧، ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٤٢٦؛ وصحيح البخاري ٣: ١٥١، و٤: ١٨٩، و٧: ١٧٤؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٥؛ وسنن الترمذي ٣: ٣٣٩، ٣٧٦، و٥: ٣٥٧؛ والمستدرك ٣: ١٩١، ٤٧١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٢٢ ـ ١٢٣، ١٦٠؛ والبغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٦٤ ـ ٦٥ وغيرها من الكتب والمصادر.

الذين يلونهم»[١].

ولا يهمّنا البحث في سند هذا الحديث، حيث ادّعي تواتره[٢]، فإنّ دلالته تغني؛ إذ ليس المراد منه أنّ كلّ واحد من المسلمين في القرن الذي عاش فيه النبيﷺ ـ مهما فسّرنا معنى القرن ومدّته الزمنية ـ أفضل من جميع المسلمين إلى يوم القيامة، وإنما يتحدّث عن الزمان الذي عاش فيه، فعندما نقول نحن اليوم: إن هذا العصر هو عصر الإيمان، أو هو عصر الفسق والضلال، فلا يعني ذلك أنّ جميع أهل هذا العصر يتّصفون بهذه الصفات، وإنّما يعني أنّ الحالة الطاغية على هذا العصر هي الحالة الإيمانيّة أو غيرها، فهذه توصيفاتٌ للأزمنة والعصور، وليست أوصافاً للأفراد حتى يُستدلّ بها على عدالة جميع الصحابة. إنّ هذا بالضبط مثل الروايات الدالّة على تدهور الحال في آخر الزمان، فهل يستدلّ بها على عدم عدالة أهل آخر الزمان كلّهم؟!

أضف إلى ذلك، أنّ كلمة (القرن) مردّدة، فلو فهمناها بمعنى المائة عام أو أقلّ أو أكثر قليلاً، وحسبناها من زمن وفاة النبيّ أو هجرة النبي أو بعثة النبي فهذا معناه أنّ القرن سينتهي في عصر التابعين وسيدخل التابعون أيضاً، فكيف تمّ التمييز في التعديل بين الصحابة والتابعين؟! فإن قبل الخروج التخصيصي فليُقبل في مورد الصحابة أيضاً.

أضف إلى ذلك أيضاً، أنّ إطلاق كلام النبيّ معناه شمول الحديث ما لا يمكن تعقّل شموله، فإنّ الرواية جعلت العصر الرابع هو عصر الانحراف، وهذا معناه أنّنا لو فهمنا القرن بمعنى خمسين سنة فقط ستكون نهاية المرحلة المفضّلة في القرن الثاني الهجري، وستكون في القرن الثالث الهجري، بل الرابع، على تفاسير أخرى للقرن، فهل يريد المستدلّ هنا أن يُثبت خيريّة أهل القرون الهجريّة الثلاثة الأولى وعدالتهم وحُسن حالهم جميعاً؟! وكيف يمكن في ضوء هذا الحديث بهذا التفسير له، تفسير عشرات النصوص

---

(١) مجمع الزوائد ١٠: ٢٠.

(٢) تواتره مشهور بينهم، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١٢١.

الأخرى الدالّة على فساد الحال عقب وفاة النبي أو عقب عصر الصحابة على الأقلّ؟!

من هنا، لا دلالة في هذا الحديث على مفهوم العدالة المطروح هنا إطلاقاً.

ومن المناسب هنا نقل ما قاله ابن عبد البر: «.. (إنّ) قوله صلى الله عليه وسلّم: خير الناس قرني ليس على عمومه؛ بدليل ما يجمع القرن من الفاضل والمفضول، وقد جمع قرنه مع السابقين من المهاجرين والأنصار جماعةً من المنافقين المظهرين للإيمان وأهل الكبائر الذين أقام عليهم أو على بعضهم الحدود»[١].

نعم، لا يقال بأنّ هذا الحديث شامل للكفّار في عصر النبيّ، كما قيل بالفعل[٢]، فإنّ هذه مقيّدات لبيّة واضحة، ينصرف عنها النصّ.

الرواية الثانية: النبويّ الآخر المعروف، عن أبي سعيد الخدري: «لا تسبّوا أصحابي، فإنّ أحدكم لو أنفق مثل أُحُد ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه»[٣]. وقريب من مفهومه ما يُنقل عن عبد الله بن عمر أنّه كان يقول: «لا تسبّوا أصحاب محمّد صلى الله عليه وسلّم، فلمقام أحدهم ساعة، خير من عمل أحدكم عمره»[٤]. وفي خبر أنس بن مالك عن النبيّ أنّه قال: «إذا أراد الله عز وجل برجل من أمتي خيراً ألقى حُبّ أصحابي في قلبه»[٥].

وقد وقع هذا الحديث موقع الاهتمام من القائلين بنظريّة عدالة الصحابة[٦]، ولا نبحث

---

(١) ابن عبد البر، التمهيد ٢٠: ٢٥٠؛ وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٤: ١٧١.

(٢) يثربي، سيري در آيات ولايت وامامت ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٣) مسند ابن حنبل ٣: ١١، ٥٤، ٦٣؛ وصحيح البخاري ٤: ١٩٥؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٨؛ وسنن ابن ماجة ١: ٥٧؛ وسنن أبي داود ٢: ٤٠٤؛ وسنن الترمذي ٥: ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ والنسائي، فضائل الصحابة: ٦٢؛ والبغدادي، الكفاية: ٦٥.

(٤) سنن ابن ماجة ١: ٥٧؛ وابن أبي عاصم، السنّة: ٤٧٠؛ وانظر ما يشبهه في سنن أبي داود ٢: ٤٠٢؛ والبخاري، التاريخ الكبير ٢: ١١١ ـ ١١٢.

(٥) ذكر أخبار إصبهان ٢: ٤١؛ والجامع الصغير ١: ٦٤؛ وكنز العمال ١١: ٥٣٢. والمرويّات في محبّة الصحابة متعدّدة.

(٦) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٩٥؛ والبغدادي، الكفاية في علم

في سند هذا الحديث بعد تصحيح علماء الجرح والتعديل والحديث من أهل السنّة له واشتهاره بينهم، ولكن لنا وقفة دلاليّة مع هذا الحديث، وذلك أننا تارةً نفسّر الصحابي بأنّه كلّ من رأى النبي، وأخرى بالتفسير الأصولي، وهو الملازمة له:

أ ـ فإذا أخذنا بالتفسير الأوّل، فسنرى أنّ هذا الحديث متناقض لا يُعقل صدوره، إذ مع من كان رسول اللهﷺ يتكلّم بهذا الحديث؟ أليس مع من يراه؟ إذاً فهؤلاء من الأصحاب، فكيف يقول لهم بأنّكم مهما فعلتم لن تبلغوا مكانة أصحابي أبداً، والمفروض أنّ المخاطبين أصحابُه، فكيف يعقل تصوّر ذلك؟!

ب ـ وإذا أخذنا التفسير الأصولي، فمن الممكن أنهﷺ يخاطب أشخاصاً ليسوا ملازمين له، كبعض المسلمين من أهل البادية أو المناطق البعيدة الذين جاؤوا إلى المدينة لزيارة النبي، وهنا يُعقل مخاطبتهم، إلا أنّ الخطاب هنا غير موجّه للأمّة الإسلاميّة عبر القرون، بل لهؤلاء بحسب صيغته الظاهرة؛ وهنا من المحتمل أنّ المخاطبين مجموعةٌ لا ترقى إلى مستوى المهاجرين والأنصار، والنبيّ يعرف حالهم، وإلا فلماذا لا يكونون مثل الصحابة؟ إذ ما المانع أن يستقرّوا في المدينة ويلازموا النبي فيصدق عليهم عنوان الصحبة فيكونون من الصحابة؟! فعلى ماذا يجعل النبي أمر بلوغهم منزلة الصحابة بعيداً جداً؟!

الظاهر أنّه إما هناك خصوصيّة في المخاطبين، أو أنّ المراد بالصحابة مجموعة خاصّة من أصحابه لا مطلقاً، وإلا فالحديث مثار تساؤل عندي.

بل هذا الحديث جاء في بعض المصادر ـ على ما قيل[1] ـ يخاطِب فيه النبيُّ خالد بن الوليد لمّا تخاصم مع عبد الرحمن بن عوف، مع أنّ ابن الوليد معدودٌ من الصحابة حتى بالمعنى الأصوليّ؛ لأنّه صحب النبي مدّةً من الزمن.

وبهذا نتوقّف في هذا الحديث؛ علماً أنّني لم أفهم لماذا خصّ أصحابهﷺ بالنهي عن

الرواية: ٦٥؛ والإيجي، المواقف ٣: ٦٤٣ و..

(١) انظر: حسن بن فرحان المالكي، الصحبة والصحابة: ٤٩.

سبّهم؟ وهل كانت هذه القضيّة مطروحة آنذاك أو أنّ هذا الأمر يشي بأنّ هذا الحديث قد وُضع في القرون اللاحقة على خلفيّة تنازع المسلمين حول الصحابة ونزاهتهم والسلوك الأخلاقي تجاههم؟

ربما يكون ذلك لأنّ هناك جماعة كانت تسبّ أصحاب النبي، فورد النهي عن سبّ الأصحاب، وهذا الاحتمال ضئيل جداً على المستوى التاريخي، فلم نسمع بظاهرة سبّ الصحابة في العصر النبوي، إلا من قبل الكافرين، وهو سبّ خارج إطار الصحابة، بل يشمل المسلمين والرسول أيضاً، وظاهر الحديث أنّ النبي ينهى المسلمين عن ذلك.

وربما يكون ذلك لحصول تخاصم أو حالة فرديّة ما، فوقع فيها سبّ، وهنا لا أدري لماذا لم ينهَ النبيُّ عن السبّ مطلقاً بعد كونه حراماً في حقّ كلّ مسلم؛ لأنه من الاعتداء على المسلم؟ ولماذا التفت النبيّ لخصوصيّة الصحبة ولم يبيّن الحكم الشرعيّ العام مع عدم وجود خصوصيّة في الحالة الفرديّة هذه لصحبةِ هذا الصحابي الذي وقع سبّه؟

من هنا قد يطرح احتمال في أنّ هذا الحديث من موضوعات الفترة اللاحقة التي ظهر فيها سبّ الصحابة.

الرواية الثالثة: النبويّ المعروف أيضاً: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[١]. وقد جاء بصيغة أخرى في مصادر الشيعة والسنّة[٢].

وهو بالصيغة الشيعيّة: «.. إنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، فبأيّها أخذ اهتدى، وبأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة»[٣].

---

(١) انظر: تحفة الأحوذي ١٠: ١٥٥؛ وتخريج الآثار ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ وكشف الخفاء ١: ١٣٢.

(٢) يصرّح الشيخ جعفر السبحاني بأنّ الدليل الوحيد لأهل السنّة على عدالة جميع الصحابة من الحديث الشريف، هو هذا الحديث، على ما جاء في كتابه (الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل ٤: ٤٤٠)، لكنّ كلامه غير دقيق؛ فليس هو الحديث الوحيد، كما سيظهر لك في هذا البحث.

(٣) انظر: بصائر الدرجات: ٣١، مع إضافة أنّ أصحابه هم أهل بيته؛ ومثله معاني الأخبار: ١٥٦ ـ

وفي رواية عن الإمام الرضا جاء أنّه صحّح هذا الحديث، لكنّه حصره بأولئك الذين لم يغيّروا ولم يبدّلوا بعد النبي[١].

أمّا الصيغة السنّية، فهي: «مثل أصحابي مثل النجوم يهتدي به، فأيّهم أخذتم بقوله اهتديتم»[٢].

وورد بصيغة: «مثل أصحابي مثل النجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى»[٣].

وبصيغة: «مثل أصحابي في أُمتي مثل النجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[٤].

وبصيغة: «أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[٥].

وبصيغة: «أصحابي كالنجوم، من اقتدى بشيء منها اهتدى»[٦].

وبصيغة: «أصحابي كالنجوم، فأيّهم أخذتم بقوله اهتديتم»[٧].

وقد أخذ هذا الحديث أهميةً متميّزة، حتى أنّه قد استدلّ به في الفقه في بعض الأحيان، بل اعتُبر من أدلّة حجيّة سنّة الصحابي وليس عدالته فقط[٨].

لكن يمكن مناقشة الاستدلال بهذا الحديث سنداً ومتناً؛ وذلك:

أوّلاً: أما النقد السندي، فقد ضعّف هذا الخبرَ عددٌ لا بأس به من علماء السنّة، فضلاً

١٥٧؛ والاحتجاج ٢: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(١) عيون أخبار الرضا ١: ٩٣.

(٢) منتخب مسند عبد بن حميد: ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣) ابن سلامة، مسند الشهاب ٢: ٢٧٥.

(٤) ابن مندة، الفوائد: ٢٩.

(٥) العجلوني، كشف الخفاء ١: ١٣٢؛ والبغدادي، الكفاية: ٦٥ ـ ٦٦.

(٦) ميزان الاعتدال ١: ٤١٣؛ ولسان الميزان ٢: ١١٨.

(٧) ميزان الاعتدال ١: ٦٠٧.

(٨) الشاطبي، الموافقات ٣: ٣٠٢، ٣٩٢، و٤: ٤٥٢؛ وانظر: صدر الشريعة، التنقيح (متن التلقيح): ٢٨٨؛ والتلمساني، مفتاح الوصول: ٧٥٤؛ وابن قدامة، المغني ٣: ٥٣٥؛ وكشاف القناع ٢: ٥٣٨؛ والسرخسي، أصول الفقه ٢: ١٠٦؛ والآمدي، الإحكام ٤: ١٥٢ ـ ١٥٣.

عن الشيعة بغير صيغته الشيعيّة المتقدّمة، وقد أفاض صاحب عبقات الأنوار[١] في استعراض مواقف المضعّفين كابن حنبل، والمزني، والبزار، وابن القطان، والدارقطني، وابن حزم، والبيهقي، وابن عبد البرّ، وابن عساكر، وابن الجوزي، وابن دحية، وأبي حيان الأندلسي، والذهبي، وابن مكتوم، وابن قيم الجوزية، وزين الدين العراقي، وابن حجر العسقلاني، وكثيرون آخرون.

وأفرد الميلاني رسالةً خاصّة ذكر فيها عين هذا الكلام، وسمّاها «رسالة في حديث أصحابي كالنجوم».

وقد تحدّثت المصادر السنّية عن ضعف هذا الحديث، بأمثال حمزة النصيبي (الجزري)، وحميد بن زيد، وعبد الرحيم بن زيد العمي، وجعفر بن عبد الواحد الهاشمي، والحرث (الحارث) بن غصين، وسلام المدائني[٢]. وقيل بأنّ سنده مرفوع[٣].

وحديثٌ ضعيف السند إلى هذا الحدّ لا يصحّ جعله دليلاً بمستوى تأسيس نظريّات كبرى، مثل عدالة الصحابة وحجيّة سنّة الصحابي، وما شابه ذلك[٤].

---

(١) انظر: خلاصة عبقات الأنوار ٣: ١٢٣ ـ ١٦٧.

(٢) انظر: تحفة الأحوذي ١٠: ١٥٥ ـ ١٥٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ٩٠ ـ ٩١؛ والزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٢؛ وتفسير البحر المحيط ٥: ٥١١ ـ ٥١٢؛ وأضواء البيان ٧: ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ وابن حزم، الإحكام ٥: ٦٤٢، ٦٥٠، و٦: ٨١٠.

(٣) انظر: يثربي، سيرى در آيات ولايت وامامت ٢: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٤) ينقل محمود أبوريّة في هامش كتابه (شيخ المضيرة أبو هريرة) فيقول ما نصّه: «لكي يدرؤا التهم عن بعض الصحابة الذين فتنتهم الدنيا، أوردوا حديثاً يقول: أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم. وهذا الحديث لا أصل له، ولهذا الحديث قصّة جرت بيني وبين الناصبي محبّ الدين الخطيب، فإنّه عندما ظهر كتابي: الأضواء، واطّلع فيه على فصل عدالة الصحابة، قابلني غاضباً، وقال: كيف تذكر ذلك بعد أن قال فيهم النبيّ صلى الله عليه وآله: أصحابي كالنجوم ـ الحديث؟! فقلت له: إنّك قد أوردت هذا الحديث في تعليقاتك على كتاب (المنتقى) للذهبي ص ٧١، على أنّه صحيح، وقد طعنوا فيه، ومن كبار الطاعنين ابن تيميّة، فاشتدّ غضبه، وقال: في أيّ

ثانياً: وأما النقد المتني، فتوجد عدّة ملاحظات هنا، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا الحديث يصحّح للملحدين أن يعيبوا على النبيّ؛ وذلك أنّ معنى إمكان الاقتداء بأيّ واحدٍ منهم جواز قتلهم جميعاً؛ لأنّهم قتلوا بعضهم بعضاً، فجاز قتل كلّ واحد اقتداءً بصاحبه[1].

الملاحظة الثانية: ما ذكره أبو حيان الأندلسي وغيره، من أنّ هذا الحديث يستبطن إباحة الاختلاف بعد النبيّ صلى الله عليه وآله؛ إذ يعني أنّ كلّ هذه الاختلافات كانت هداية، وهذا أمرٌ غير معقول، فالنبيّ لا يبيح هذا الاختلاف قطعاً[2]، علماً أنّه يلزم صيرورة الباغي مهتدياً[3].

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيّد محمد بن عقيل العلوي، من أنه لابدّ من حصر هذا الحديث بخصوص العلماء الراوين المتحمّلين عن رسول الله من الصحابة، لا مطلق اتّباعهم في اجتهاداتهم وأخطائهم، إذ لا يجوز أن يتعبّدنا النبيّ بالاقتداء بالمخطئ ويقول عنه بأنّه هداية، وكذلك أن يتعبّدنا بالاقتداء بالجاهلين[4].

الملاحظة الرابعة: ما ذكره غيرُ واحدٍ، من أنّ لازم هذا الحديث أن يعبّدنا الشارع بالمتناقضين؛ لوضوح تناقض سيرة الخلفاء والصحابة في نفسها، فهل يكون الحكم الواقعي هو مجموع هذه السنن المتناقضة، كتناقض سنّة علي مع سنّة الشيخين؟! ولذا

موضع هذا الطعن؟ فقلت له: في نفس كتابك (المنتقى)! فكاد يتميّز من الغيظ، وقال: في أيّة صفحةٍ؟ قلت له: في صفحة ٥٥١، وفيها يقول ابن تيميّة: وحديث أصحابي كالنجوم ضعّفه أئمّة الحديث فلا حجّة فيه. وما كاد يقرأ هذا الكلام الذي أثبته هو بنفسه في كتابٍ حقّقه ونشره بين الناس حتى بهت واصفرّ وجهه، وقد قلت له قبل أن أغادر مجلسه: إنّ كتاب المنتقى هذا سيسجلّ عليك هذا الجهل وهذه الوصمة إلى يوم القيامة» (شيخ المضيرة أبو هريرة: ٢٠٠، الهامش رقم: ١).

(١) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ١٢٢ ـ ١٢٥؛ والدعائم ١: ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) تفسير البحر المحيط ٥: ٥١١؛ ومحمد بن عقيل، النصائح الكافية: ١٨١.

(٣) انظر: الإيضاح: ٥٢١؛ والتعجّب: ٩٤ ـ ٩٥.

(٤) النصائح الكافية لمن يتولّى معاوية: ١٨٢.

رفض التقيّد بهما في حادثة الشورى المعروفة بعد وفاة الخليفة الثاني[١]، ولو كان بأيّ واحدٍ منهم هدى، لكان ضلالة؛ لأنّهم خطّؤوا بعضهم بعضاً، فيكون الاقتداء بمعاوية هدى وضلالة معاً[٢].

لكنّ الإصفهاني أجاب عن هذه الملاحظة، بأنّ الاهتداء معناه الأخذ بالوظائف الشرعيّة، سواء كانت ظاهريّةً أم واقعية، فالظاهريّة هداية أيضاً ولو لم تطابق الواقع، بل كانت ضلالاً وخطأً واقعاً[٣].

وجواب المحقّق الإصفهاني لا بأس به؛ فنحن اليوم نقول بأنّ تقليد أيّ فقيه ومرجع ـ بناءً على عدم القول بوجوب تقليد الأعلم ـ صحيحٌ ومبرء للذمّة، ونحن متعبَّدون بتقليدِ واحدٍ منهم مع اختلافهم في الأحكام الشرعيّة، فكما لم يكن هذا الأمر تعبّداً بالمتناقضين، كذلك الحال في الأخذ بأيّ واحدٍ من الصحابة، فالحديث لا يشرعن التعبّد بالمتناقضين، نعم، التوصيف الذي فيه «هداية» يقف حائلاً أمام كلام الإصفهاني الغروي؛ لظهوره في الإيصال أو الإرشاد إلى الواقع الحقّ، لا في الحكم الظاهري، إلا أن يراد الهداية السلوكيّة العمليّة فقط.

الملاحظة الخامسة: مَن يُخاطب النبيُّ بهذا الحديث؟ فإن خاطب أصحابه ـ كما هو واضح ـ لم يكن له معنى للإنسان الفصيح، وإن خاطب غيرهم فهو خلاف الظاهر؛ لتبادر الخطاب الشفاهي[٤].

(١) ابن حزم، الإحكام ٥: ٦٤٢، و٦: ٨١٠ ـ ٨١١؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ٢٩٥؛ والحكيم، السنّة في الشريعة الإسلاميّة: ٢٤ ـ ٢٥؛ والأصول العامة للفقه المقارن: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ وانظر: جعفر مرتضى، زواج المتعة ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ والصوارم المهرقة: ٤ ـ ٥؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٨؛ والكوفي، الاستغاثة ٢: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) ابن طاوس، الطرائف: ٥٢٣؛ وانظر: الصراط المستقيم ٢: ٢١، و٣: ١٤٦.

(٣) انظر: الفصول الغرويّة: ٤٠٨.

(٤) انظر: الصوارم المهرقة: ٤؛ والكوفي، الاستغاثة ٢: ٧٨.

ولعلّه لهذا الإشكال رجّح الآلوسي أن يراد خواصّ الصحابة كي يصحّ الخطاب، لا مطلق الصحابة، مع تجويزه الكلّ ويكون الخطاب لنا[1]، لكن ترجيحه يؤدّي إلى إبطال الاستدلال بالحديث هنا.

لكنّ أساس هذه الملاحظة يمكن التخلّص منه بالأخذ بالمعنى الأصولي لكلمة «أصحابي»، والذي هو المعنى العرفي، ويكون المخاطَب هو قومٌ من المسلمين لم يكونوا ملازمين للنبيّ صلى الله عليه وآله.

الملاحظة السادسة: ما ذكره ابن حزم، من أنّ النبيَّ لا يقول الباطل، وهذا التشبيه الوارد في الحديث غير صحيح؛ وذلك أنّ النجوم لا يُهتدى بها كلّها، فكيف يشبّه النبيُّ أصحابَه بالنجوم في أنه بأيّ واحدٍ كان الاقتداء تكون الهداية؟! مع أنّ بعض النجوم لا تهدي إلى شيء، بل قد يكون اتّباع بعضها ضلالاً[2]. بل لو كان هذا صحيحاً لقال تعالى: وبالنجوم هم يهتدون، ولم يُفرد الكلمة، فالتشبيه غير صحيح[3].

إلا أنّني أعتقد بأنّ هذه الملاحظة قد تكون متكلّفة بعض الشيء؛ إذ المراد من التعبير أنّه حيث إنّ النجوم ـ كعنوان عام مهمل، لا كلّ نجمٍ نجم ـ تعتبر هداية للمسافرين، كذلك جعل الصحابة هداةً للناس، فهذا كقولك ـ من باب التشبيه؛ لتقريب الفكرة، لا غير ـ: إنّ سيّاراتي الأربع جيّدة كسائر السيارات في المدينة، أيّها استخدمت أوصلك لمقصودك، رغم أنّ بعض السيارات قد يكون خرباً.

الملاحظة السابعة: ما ذكره الشريف المرتضى، من أنّ هذا الحديث لازمه القول بعصمة كلّ الصحابة، وهذا باطلٌ بالاتفاق[4].

ولعلّه لبعض الإشكالات المتنية السابقة، حاول بعض علماء أهل السنّة تقديم تفسير

---

(١) انظر: روح المعاني ١٤: ١٦٠.

(٢) انظر: الإحكام ٥: ٦٤٣.

(٣) انظر: السبحاني، الإلهيّات ٤: ٤٤٢.

(٤) الشافي في الإمامة ٣: ١٣٠.

للحديث يُخرجه عن هذه الإشكاليّات، من هنا ذكر بعضهم أنّه ليس المراد منه الفتوى، وإنّما النقل والتحديث، فكلّ ما حدّث به الصحابة فهو صحيح وهدى؛ وهذا ما يكشف عن وثاقتهم وعدالتهم[١].

ولكنّ هذا التأويل خلاف ظاهر الحديث؛ لأنه جعل العبرة بالاقتداء لا بالأخذ والسماع والتصديق، والاقتداء ظاهرٌ في الاتّباع، والفقيهُ اليوم لا يقول العرف: هو يقتدي بالرواة العدول، بل يقال: إنّه يأخذ منهم الحديث.

كما ذكر الغزالي أنّ المراد بهذا الحديث وأمثاله هو السيرة الجارية بين الصحابة، لا كلّ صحابيٍّ على حدة[٢]، وإلا فما العمل في حال اختلافهما؟[٣]، وكأنّه يريد جعل هذا الحديث داعماً لنظريّة السيرة المتشرّعية؛ وربما من هنا وجدنا حضور هذا الحديث في مباحث حجيّة إجماع الصحابة في أصول الفقه السنّي.

وبهذا يظهر أنّ هذا الحديث لا يصحّ سنداً ولا متناً.

وأمّا الرواية الشيعيّة عن الإمام الرضا والتي صحّحته، غاية الأمر أنها فسّرته بمعنى أضيق من معناه اللغوي والعرفي، فهي ضعيفة السند أيضاً بإهمال محمد بن يحيى الصولي[٤]، علماً أنّ متنه أيضاً غيرُ واضح؛ لأنه يفسّر الحديث النبوي بخصوص الصالحين من الصحابة حتى مماتهم، وهذا المعنى أخصّ من المعنى العرفي واللغوي، فكيف يُطلق النبيﷺ هذا الكلام بلا توضيح بحيث سيُفهم منه معنى لا يريده النبيّ، بل هناك محذورٌ في إرادته. إنّنا نعتقد أنّه لا يصحّ للنبيّ أن يطلق كلاماً دون بيانٍ في مثل هذه الحال، لذلك نرجّح أنّ هذا الحديث غير صادر بهذه الطريقة، وبهذا ـ مع ضعفه السندي والمتني ـ لا

(١) انظر: فتح الباري ٤: ٤٩؛ وعمدة القاري ١٠: ٢٠٢؛ والاستذكار ٤: ٧؛ والتمهيد ٤: ٢٦٣ ـ ٢٦٤؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ٩.

(٢) الغزالي، المنخول: ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

(٣) الغزالي، المستصفى: ١٦٩.

(٤) راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ٤٢، الرقم: ١٢٠٣٠.

يمكن الاستدلال به على موضوع بحثنا هنا.

الرواية الرابعة: خبر عبد الله بن مغفل المزني، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الله الله في أصحابي، (الله الله في أصحابي)، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبّهم فبحبّي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تبارك وتعالى، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه»[١].

وقد استُدلّ بهذا الحديث على عدالة الصحابة في بعض الكلمات[٢]، وقد وصفه الترمذي بأنّه حسن غريب[٣].

وهذا الحديث يدلّ على حبّ الصحابة وعدم بغضهم وعدم أذيتهم وتجنّب الإيقاع بهم والحديث بالسوء عنهم، وهذا يدلّ على مكانتهم الرفيعة.

وقد يورد على هذا الحديث:

أوّلاً: بما أُورد على ما سبقه، في أنّه لا يُعقل صدور هذا الحديث من النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّه يخاطب فيه أصحابه، لاسيّما وأنّه يقول: «لا تتخذوهم غرضاً بعدي».

لكنّ هذا الإيراد غير واضح هنا على تقدير الأخذ بالتعريف الأصولي للصحبة كما بيّنا سابقاً.

ثانياً: إنّ الصحابة أبغض بعضهم بعضاً، فمعاوية أبغض عليّاً وهكذا، وهذا معناه أنّه لابد أن يكون محلّ البغض الإلهي، فكيف تكون محبّة هذا الصحابي مثلاً حبّاً لله ولرسوله مع أنّه آذى الله وهكذا.. إلا أن يقال: إنّهم ما أبغضوا بعضهم، وإنما قاتلوا بعضهم حبّاً لبعضهم ولأجل الإسلام!

ثالثاً: إنّه يشمل المنافقين والفاسقين وغيرهم، فلا يصحّ الأخذ به، بل هو يشبه

---

(١) مسند ابن حنبل ٥: ٥٤ ـ ٥٥، ٥٧؛ وسنن الترمذي ٥: ٣٥٨؛ وصحيح ابن حبّان ١٦: ٢٤٤؛ والهيثمي، موارد الظمآن ٧: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ والجامع الصغير ١: ٢١٤.

(٢) الإيجي، المواقف ٣: ٦٤٣؛ ومحمد عجاج الخطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه: ٣٩٦.

(٣) سنن الترمذي ٥: ٣٥٨.

الموضوعات[١].

لكنّ هذه الإشكالية تارةً ترجع لدخول المنافقين، وسوف يأتي الحديث عن هذا الموضوع، وأخرى لدخول الفاسقين، وهذا نحوٌ من افتراض وجود الفاسقين في الصحابة بوصفه أمراً مسلّماً يصلح للاحتجاج به، والمفروض أنّه محلّ البحث والتنازع مع القائلين بعدالة جميع الصحابة، فكيف نورد عليهم أنّ الحديث يشمل الفاسقين من الصحابة؟! فالمناقشة غير وجيهة منهجيّاً.

هذا، ولعلّ الخبر ضعيف بجهالة عبد الله بن عبد الرحمن الواقع في سنده[٢].

الرواية الخامسة: خبر ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبيﷺ، فقال: أبصرت الهلالَ الليلة، فقال: «تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله؟» قال: نعم، قال: «قم يا بلال، فأذن في الناس أن يصوموا غداً»[٣].

فقد استدلّ بهذا الحديث على عدالة كلّ صحابي أسلم، والأعرابي عادةً لا يلازم النبيّ، فيدلّ على عدالة كلّ صحابي حتى المجهول غير المعروف[٤].

وبصرف النظر عن سند هذا الحديث الذي اعتبر ضعيفاً في بعض الكلمات[٥]، كما وبصرف النظر عن معارضته للمعروف فقهيّاً من لزوم شهادة اثنين في إثبات الهلال، لو قلنا بأنّ النبي لم تكن عنده شهادة من شخص آخر من قبل.. لا يدلّ على شيء، إذ غايته كفاية الإسلام في الشاهد، فيكون معارضاً لما دلّ على اشتراط العدالة في الشاهد على رؤية الهلال، وأما القول بأنه دليل على عدالة كلّ صحابي، فهذا يستبطن افتراض مقدّمات

---

(١) انظر: آصف محسني، عدالة الصحابة: ٣٥.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال ٢: ٤٥٢.

(٣) سنن ابن ماجة ١: ٥٢٩، والمستدرك ١: ٤٢٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٢١١ ـ ٢١٢؛ وسنن الدارقطني ٢: ١٣٩.

(٤) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١٢٢.

(٥) الألباني، ضعيف سنن الترمذي: ٧٨ ـ ٧٩.

مطويّة، إذ لم يصرّح بذلك في النصّ إطلاقاً، وكما هو أمر محتمل، كذلك ما ذكرناه يكون محتملاً أيضاً، فلا موجب لترجيح تأويلٍ على آخر، بل يحتمل أنّ النبيّ بعد أن علم بإسلامه رأى عليه علامات الصلاح وحُسن الخلق، فأجرى قاعدة أصالة العدالة أو كاشفيّة حسن الظاهر عن العدالة.

وإذا قيل بأنّه يبعد الاكتفاء بخبر غير العادل أمكن القول للخصم ببُعد الالتزام بعدالة كلّ الصحابة حتى للأعراب الذين وصفهم القرآن بأنّهم أسلموا ولم يؤمنوا، فكيف لم يتثبّت النبي ـ على الأقلّ ـ من أمر هذا الأعرابي؟!

والخلاصة: إنّ غاية ما في الأمر هو فعل نبوي غير واضح في الكشف عن منطلقاته، فلا يُستند اليه هنا في أمرٍ من هذا النوع.

الرواية السادسة: خبر أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله اختارني واختار أصحابي، فجعلهم أصهاري، وجعلهم أنصاري، وأنّه سيجيء في آخر الزمان قومٌ ينتقصونهم، ألا فلا تناكحوهم، ألا فلا تنكحوا إليهم، ألا فلا تصلّوا معهم، ألا فلا تصلّوا عليهم، عليهم حلّت اللعنة»[1]؛ وقريب منها رواية أخرى[2].

فهذا الحديث يضع الصحابة في موضع الاختيار الإلهي، وهذه منزلة عظيمة، ويمنع انتقاصهم الأمر الذي يكشف عن عدالتهم.

لكن الخبر غير واضح، فإنّ الصحابة انتقص بعضهم من بعض، وهذا لازمه تركهم والقطيعة معهم، بموجب التوجيه الديني الموجود في هذا الحديث، فكيف ينسجم ذلك مع غاية الحديث وهدفه؟ واختصاصُ ذلك بقوم في آخر الزمان غيرُ واضح أبداً.

وفي السند بشر الحنفي، ولم أعرفه، والظاهر أنّه بشر الذي ترجمه المزي، وقال بأنّه غير منسوب، ولم يذكر فيه شيئاً عند العلماء[3].

---

(١) البغدادي، الكفاية: ٦٦؛ وتاريخ بغداد ١٣: ٤٤٨.

(٢) تاريخ بغداد ٨: ١٣٩؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٣٤٤.

(٣) المزي، تهذيب الكمال ٤: ١٦٢ ـ ١٦٣، رقم: ٧١٤.

الرواية السابعة: خبر جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله اختار أصحابي على العالمين (على الثقلين) سوى النبيّين والمرسلين، واختار لي من أصحابي أربعةً: أبا بكر وعمر وعثمان وعليّاً رحمهم الله، فجعلهم (خير) أصحابي، (وقال:) وفي أصحابي كلّهم خير، واختار أمّتي على الأمم، واختار من أمّتي أربعة قرون: القرن الأوّل والثاني والثالث والرابع»[١].

فإنّ الخبر يدلّ على كون أصحاب النبيّ أفضل من جميع البشر، عدا النبيّين والمرسلين، وهذا دليل قويّ على التعديل.

وقد يُناقش في سند هذا الحديث، فقد قال الهيثمي: «رواه البزاز، ورجاله ثقات، وفي بعضهم خلاف»[٢]. كما ورد الطعن في عبد الله بن صالح وعدّ من المجروحين، وأنّه منكر الحديث جداً[٣]. ونقل عن النسائي أنّ هذا الحديث موضوع[٤].

أمّا على مستوى المتن، فإنّ الحديث يقدّم أمّة الرسول على سائر الأمم، ثم يقدّم القرون الأربعة على سائر القرون، ولم يقل أحد بأنّ هذا التقديم يوجب تعديل الأمّة كلّها أو تعديل أبناء القرون الأربعة كلّهم، وهذا يعني أنّ تقديم أصحابه يراد به هذا النوع من التوصيف، نعم التعبير بالكليّة التي تنسب الخير لأصحابه يوحي بالشموليّة رغم احتماله ما قلنا أيضاً. كما أنّ هذا الترتيب الذي ذكر للخلفاء الأربعة يشي بأنّ الموضوع قد يوجب الريب، فكأنّه رتّبهم على ما وقعت عليه الأمور فيما بعد. بل ترحّمه على الخلفاء الأربعة وهم أحياء يوجب الريب، إلا إذا قيل بأنّ هذا التعبير من الراوي، وقد أُدرج إدراجاً في متن الحديث، وليس ببعيد.

---

(١) الطبري، صريح السنّة: ٢٣؛ والرياض النضرة ١: ٤٧؛ ومجمع الزوائد ١٠: ١٦؛ والشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٥٤؛ وقوت القلوب ٢: ٢٠٧.

(٢) مجمع الزوائد ١٠: ١٦.

(٣) انظر: ابن حبان، المجروحين ٢: ٤٠؛ والمزي، تهذيب الكمال ١٥: ٩٨ ـ ١٠٩.

(٤) انظر: تهذيب الكمال ١٥: ١٠٤؛ وميزان الاعتدال ٢: ٤٤٣.

الرواية الثامنة: خبر أنس بن مالك، عن النبيّ أنّه قال: «إنّ مَثَل أصحابي في أمّتي كالملح في الطعام، لا يصلح الطعامُ إلا بالملح»[١].

وهذا الخبر يدلّ على عدم صلاح الأمّة إلا بالصحابة، فكيف يُعقل أن يكونوا غير عدول، ثم يوصفون بمثل هذا الوصف؟!

وقد نوقش في سند هذا الحديث، من حيث إنّ فيه إسماعيل بن مسلم (البصري)، وهو ضعيف جداً[٢]. بل هذا الحديث واضح في أنّه يريد أن يتكلّم عن أصحابه لا عن كلّ واحدٍ واحد. كما لا أدري ـ إذا أردتُ ممارسة نقدٍ متنيّ على هذا الحديث ـ هل هو متناسب مع الواقع الخارجي للأمّة المفترض وجود الملح فيها في القرن الأوّل الموجب لصلاحها؟ وهل حقّاً فسدت الأمّة بعد ذهاب الصحابة أواخر القرن الأوّل أو أنّ الفساد ضربها قبل ذلك بكثير خاصّة عندما قتلت ابن بنت النبيّ في مجرزة رهيبة في كربلاء، وقصفت الكعبة بالمنجنيق، وفعلت ما فعلت في واقعة الحرّة؟! وهل حقّاً يريد هذا الحديث أن يقول بأنّنا اليوم لا يمكن أن يصلح حالنا أبداً؛ لأنّ الصحابة غير موجودين فينا؟! أو أنّ الأفضل أن نقول بأنّ هذا التعبير كنائيٌّ عن أنّ الجيل الأوّل من المسلمين كان في إجماله العام يمثل الجيل الذي نقل الإسلام ورعاه وعمل على نشره وحمايته وديمومته، لكن بوصفه جيلاً لا بوصفه أفراداً.

إلا إذا قيل بأنّ غاية ما يفيده الحديث هو أنّه لو كان الطعام صالحاً في نفسه لتمّ صلاحه النهائي بالملح، لا أنّ الملح هو المصلح الوحيد للطعام، بحيث لو وجد كشف عن صلاحه بالضرورة.

الرواية التاسعة: خبر جابر الأنصاري أنّه قال: كنّا يوم الحديبيّة ألفاً وأربعمائة، وقال لنا النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنتم اليوم خيرُ أهل الأرض»[٣].

---

(١) مسند الشهاب ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ والاستيعاب ١: ١٥ ـ ١٦.

(٢) انظر: فيض القدير ٥: ٦٥٩؛ وكشف الخفاء ٢: ١٩٧؛ وميزان الاعتدال ١: ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

(٣) صحيح مسلم ٦: ٢٦؛ ومسند الحميدي ٢: ٥١٤؛ والشافعي، الأم ٧: ٢٢٦؛ وسنن سعيد بن

والخبر معتبر الإسناد عند أهل السنّة.

وقد نوقش بأنّ المنافقين كانوا فيهم، ولم يكن المنافقون خير أهل الأرض قطعاً. إلا إذا كان المراد أنّهم كذلك في ذلك اليوم بالنسبة للمعلنين بالشرك، والمظهرين العناد[1].

إلا أنّ هذه المناقشة غير دقيقة؛ فإنّ خروج المنافقين لبّيٌّ واضح، بل وبقرينة التوصيف بالخيريّة، نعم لو أشكل بأنّه لا يتميّز المنافق عن غيره ممّن قُصد بالمدح، لكان أمراً آخر سيأتي بحثه، لكنّ هذا المقيّد اللبّي ينبغي أخذه بعين الاعتبار، وهو واضحٌ في تقديري.

علماً أنّ جعل المنافقين خير أهل الأرض بلحاظ أفضليّتهم على المعاندين المظهرين، خلاف ظهور الرواية جداً، لو فسّرنا المنافق بالكافر المظهر للإسلام، بل كيف يكونون كذلك حتى بهذا اللحاظ وهم في الدرك الأسفل من النار، كما شهد به القرآن الكريم؟!

من هنا، فالأصحّ في مناقشة هذه الرواية أن يقال بأنّها تدلّ على مدحٍ عظيم لمن بايع مسلماً مؤمناً تحت الشجرة، ولكنّها لا تدلّ على تعديل الصحابة عموماً، بل لا تدلّ حتى على تعديل المبايعين مطلقاً في الزمان والمكان، وذلك أنّ الرواية فيها قيد (اليوم)، وهو دالّ على أنّكم اليوم خير أهل الأرض، ولا يدلّ على كونهم سيكونون كذلك لاحقاً، فلا دلالة تعميميّة في الحديث المذكور، بل هو منسجم تماماً مع طبيعة الفهم الذي خرجنا به لآية البيعة تحت الشجرة، فلا يدلّ على سلب العدالة عنهم بعد الحديبيّة، ولا على إثباتها، إلا بالاستصحاب كما علّقنا على مثل ذلك من قَبل، فانتبه.

الرواية العاشرة والحادية عشرة: خبر أبي سعيد الخدري، عن النبيﷺ أنّه قال: «يأتي على الناس زمان يغزو فئام[2] من الناس، فيقال لهم: فيكم من رأى رسول اللهﷺ فيقولون: نعم، فيفتح لهم..»[3].

منصور ٢: ٣١٦؛ ومسند أحمد ٣: ٣٠٨؛ والاستيعاب ١: ٦.

(١) جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١٦: ٢٣.

(٢) الفئام: الجماعة من الناس، لا واحد له من لفظه. انظر: لسان العرب ١٢: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٣) صحيح مسلم ٧: ١٨٤.

وكذلك خبر موسى بن إبراهيم بن كثير الأنصاري، قال: سمعت طلحة بن خراش، يقول: سمعت جابر بن عبد الله يقول: سمعت النبيَّ صلى الله عليه وسلّم يقول: «لا تمسّ النار مسلماً رآني أو رأى من رآني»، قال طلحة: فقد رأيت جابر بن عبد الله، وقال موسى: وقد رأيت طلحة، قال يحيى: وقال لي موسى: وقد رأيتني، ونحن نرجو الله[١].

ومثلهما خبر عبد الرحمن بن عقبة، عن أبيه عقبة، وكان أصابه سهمٌ مع النبيّ صلى الله عليه وسلّم قال: سمعت النبيّ يقول: «لا يدخل النار مسلمٌ رآني، ولا رأى من رآني، ولا رأى من رأى من رآني، ثلاثاً»[٢].

وهي دالّة على كفاية الرؤية في تحقّق دخول الجنّة، وهذا يعني تعديل كلّ من رأى النبيّ.

ولكنّ رواية الخدري وردت بصيغة «من صحب رسول الله»، بدل «من رأى»، في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما[٣]، وهي معتبرة من حيث الإسناد، فتدلّ على تعديل الصحابي بالمفهوم الأصولي، لأنّه القدر المتيقّن من الحديث، إلا إذا قيل بأنّ دخول الجنّة ربما يكون للشفاعة، لا لكونهم عدولاً في الدنيا، فلا تلازم بين دخول الجنّة والعدالة في الدنيا.

هذا، وقد أدرج الألباني خبر طلحة بن خراش في ضعيف سنن الترمذي[٤]، وصرّح الهيثمي بأنّ خبر عقبة فيه من لا يعرفهم[٥]. بل الخبران الأخيران لو تمّت دلالتهما لدلّا على تعديل جميع الصحابة والتابعين، بل أغلب مسلمي القرن الأوّل والثاني!

هذه كانت أكثر الروايات تداولاً ـ قديماً وحديثاً ـ في كتب الرجال والجرح والتعديل

---

(١) سنن الترمذي ٥: ٣٥٦ـ ٣٥٧.

(٢) المعجم الكبير ١٧: ٣٥٧؛ والإصابة ٤: ٤٣٦؛ وابن أبي عاصم، السنّة: ٦١٦؛ ومجمع الزوائد ١٠: ٢١.

(٣) صحيح البخاري ٤: ١٧٥، ١٨٨ ـ ١٨٩؛ وصحيح مسلم ٧: ١٨٤؛ ومسند ابن حنبل ٣: ٧.

(٤) ضعيف سنن الترمذي: ٥١٧ ـ ٥١٨.

(٥) انظر: مجمع الزوائد ١٠: ٢١.

والحديث والدراية والجدل المذهبي عند أهل السنّة لتعديل الصحابة، وقد تبيّن أنها بين ضعف السند وضعف المتن، وقصور الدلالة، وغايته استخراج نصّ آحادي واحد منها.

وأمّا النصوص التي تدلّ على تعديل أهل بدر خاصّة أو أحد أو العشرة المبشرين بالجنّة أو الخلفاء الأربعة، أو نحو ذلك، فلا علاقة لها بعموميّة قاعدة عدالة الصحابة، بل ينبغي أن تُبحث بوصفها قواعد تعديليّة لوحدها، حتى لا نخلط الأمور ببعضها.

ملاحظتان جوهريّتان في رصد القوّة الاحتماليّة لأخبار مدح الصحابة

وينبغي لنا هنا الإشارة إلى نقطتين عامّتين في رصد القوّة الاحتماليّة لمجموع هذه الأخبار:

النقطة الأولى: إنّه قبل إثبات عدالة الصحابة أجمعين وجلالتهم، لابد من النظر بعين الريبة إلى روايات تعديل الصحابة التي يرجع سندها بالضرورة إلى الصحابة أنفسهم، ممّن روى هذه الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك لأنّ هذه المرويّات تقع لمصلحة الصحابة أنفسهم في بعض الأحيان؛ لأنّها تحقّق لهم نفوذاً وهيبةً وعصمةً ونزاهةً وتعالياً عن النقد والمساءلة، فهي روايات لهم لا عليهم، وكلّ رواية يعود نفعها إلى راويها تنخفض فيها درجة الوثوق ويتضاعف فيها احتمال الوضع.

وقد قلنا هذا الأمر في بحثٍ آخر عندما تعرّضنا لروايات ذمّ المرأة في خلقها ودينها، إذ لاحظنا أنّ هذه المرويّات كلّها رواها رجال، ومن المحتمل أن تكون هناك مصلحة مشتركة للرجال في الترويج لهذه الروايات المنقصة من حقّ المرأة وشأنها.

طبعاً، هذا لا يعني أنّ هذه الروايات غير صحيحة في حقّ الصحابة، ولا أنّها موضوعة، وإنّما يعني أنّ التراكم الكمّي لن يستطيع بسرعة تحصيل الوثوق بالصدور لأجل هذه النقطة.

النقطة الثانية: إنّ العصر العباسي ـ بل ومنذ زمن عليّ بن أبي طالب ـ شهد نزاعاً كلاميّاً وفرقياً عظيماً بين المسلمين حول الرعيل الأوّل وما حدث بعد وفاة الرسول، إلى شهادة

الحسين بن علي عليه السلام، ومن الطبيعي في ظلّ الانقسام بين مؤيّد للسلطة بعد وفاة النبيّ، ومعارضٍ لها، أن تظهر أحاديث الطعن في الصحابة أو التزكية لهم والتعديل، فهذا المحفّز المذهبي الفرقي الكلامي يعدّ عاملاً آخر من عوامل الإبطاء في تحصيل الوثوق بروايات مطاعن الصحابة ومناقبهم وتعديلهم جميعاً.

والنتيجة: إنّ المستند الحديثي ـ عند الشيعة والسنّة ـ غير مقنع، ولم تسلم سنداً ومتناً ودلالةً سوى رواية أو روايتين أو ثلاث لا أكثر، وما يستفاد ليس تعديل جميع الصحابة بالمفهوم الحديثي قطعاً.

٣. مستند الإجماع في نظريّة عدالة الصحابة

يظهر من بعض أنصار نظريّة عدالة الصحابة الاستناد للإجماع في إثبات صحّة هذه النظريّة[١]، فقد ذكر الخطيب البغدادي أنّ القول بعدالة جميع الصحابة هو «مذهب كافة العلماء، ومن يعتدّ بقوله من الفقهاء»[٢]، ويقول ابن عبد البرّ: «قد كُفينا البحث عن أحوالهم؛ لإجماع أهل الحقّ من المسلمين، وهم أهل السنّة والجماعة، على أنّهم كلّهم عدول، فواجبٌ الوقوف على أسمائهم والبحث عن سيرهم وأحوالهم ليهتدي بهديهم..»[٣].

وقال ابن الصلاح: «ثم إنّ الأمّة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فكذلك، بإجماع العلماء الذين يعتدّ بهم في الإجماع، إحساناً للظنّ بهم، ونظراً إلى ما تمهّد لهم من المآثر، وكان الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك؛ لكونهم نَقَلَة الشريعة»[٤].

---

(١) انظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٦٧.

(٣) الاستيعاب ١: ١٩.

(٤) مقدّمة ابن الصلاح: ١٧٦.

وقد نقل ابن حجر عن النووي الشافعي إجماعَ من يعتدّ به على أنّ الصحابة كلّهم عدول[١]، والكلمات في تعديل الصحابة كثيرة.

إلا أننا نلاحظ على هذا الإجماع المدّعى:

أوّلاً: لم يتمّ التحقّق من إجماع الأمّة الإسلاميّة على هذا الأمر، فالشيعة لا يقولون بعدالتهم جميعاً، وكذا جمعٌ من المعتزلة والإباضيّة في التفصيل الذي ذكروه بين من لابس الفتن وغيره ونحو ذلك، هذا فضلاً عن المناقشين في هذه النظريّة من المتأخّرين والمعاصرين. ومعه فكيف يُدّعى إجماع الأمّة على هذا الأمر، وهو نقطة خلاف جوهريّ؟!

وكذلك الحال في دعوى الإجماع على عدم عدالتهم، فإنّها دعوى غير صحيحة، بعد ذهاب أكثر علماء أهل السنّة إلى تعديلهم.

ولأجل وضوح عدم انعقاد إجماعٍ إسلامي، نجد كلمات مدّعي الإجماع تصيغه بطريقة معهودة، وهي تنزيل المخالفين منزلة العدم أو إدراجهم خارج نطاق الحقّ ليدخلوا في الابتداع والكفر والزندقة، فالنووي ـ كما نُقل عنه ـ أتى بعبارة «من يعتدّ به»، وكأنّ سائر علماء المسلمين من أهل السنّة والمعتزلة والشيعة لا قيمة لأقوالهم، وكذلك رأينا مع الخطيب البغدادي وابن الصلاح، كما رأينا ابن عبد البرّ يجعل مساحة الإجماع هي «أهل الحقّ من المسلمين»، ثم يحصرهم في أهل السنّة والجماعة، كما نجد البغدادي يقول ـ بعد ادّعائه الإجماع ـ: «وذهبت طائفة من أهل البدع إلى أنّ حال الصحابة كانت مرضيّة إلى وقت الحروب..»[٢]، فليلاحَظ كيف جعل المخالفين من المعتزلة من أهل البدع ليسقط قيمة مخالفتهم.

وفي هذا السياق، يُتناقل كلامٌ عن أبي زرعة الرازي، يقول فيه: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فأعلم أنّه زنديق..»[٣]، وأيضاً قال أبو بكر

(١) الإصابة ١: ٢٢.

(٢) الكفاية في علم الرواية: ٦٧.

(٣) المصدر نفسه؛ والمزي، تهذيب الكمال ١٩: ٩٦.

السرخسي: «.. فمن طَعَن فيهم فهو ملحد، منابذ للإسلام، دواؤه السيف إن لم يتب»[١].

وهذه الطريقة في تبسيط حجم الخلاف عند إرادة ادّعاء الإجماع أو تهميش وتهشيم المخالفين وإخراجهم عن دائرة العلم والتحقيق أو الدين والإيمان والحقّ، رائجة مع الأسف، وقد وجدناها عند المسلمين بمذاهبهم في الفقه والعقائد والأصول والتفسير وغيرها، حتى أنّ الإجماع بات يمكن أن ينعقد من ذهاب اثنين أو ثلاثة من العلماء، ومخالفةُ الآلاف الآخرين أمرٌ لا قيمة له.

وعليه، لا نرى أنّ هناك إجماعاً إسلاميّاً في هذا الموضوع، والذين ناقشوا في عدالة الصحابة لا دليل على كونهم زنادقة وملاحدة وأعداء لأصل الإسلام، وإنّما هي اجتهادات قد تُصيب وقد تخطأ، حتى لو كان بعضهم في زمنٍ ما أو كلّ زمن ينطلق من دوافع سيّئة أخلاقيّاً ومن هوى نفس أو غير ذلك. والباقي لا نراه سوى ادعاءات وتهويلات على الآخرين، ونوعاً من فرض دوغمة معيّنة يتمّ تحريم الحديث فيها أو النقاش.

ثانياً: لنفرض أنّه انعقد إجماع، فهو غير معتبر؛ لأنّه إجماع مدركي واضح، نتيجة وجود سائر الآيات والروايات في المقام والتي اعتمدوا عليها أو يحتمل جداً أنهم اعتمدوا عليها، وقد تحقّق في أصول الفقه أنّ الإجماع بنفسه لا قيمة له؛ لبطلان المستندات النصيّة له، وبطلان نظريّات اللطف والدخول فيه، وحيثيّة الكشف تصبح ضعيفة جداً مع وجود المدرك، فإذا اجتهدنا وفهمنا مستنداتهم بطريقة مختلفة عنهم لم يعد قولهم ملزماً لنا.

ثالثاً: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين، من أنّ هذا الإجماع لا قيمة له؛ لأنّ حجيّة الإجماع إنّما هي في الشرعيّات لا في الأمور الخارجيّة، بل هذا الإجماع لم يكن يعتقده الصحابة حيث كذّب بعضهم بعضاً[٢].

---

(١) السرخسي، أصول الفقه ٢: ١٣٤.

(٢) انظر: رضواني، نقدى بر نظريه عدالت ومرجعيت ديني صحابه: ١٠٢.

ولكنّ هذا الإشكال غير واضح؛ فإنّ الإجماع لا فرق فيه بين الأمور الشرعيّة وغيرها، مع تحقّق شروطه، سواء قلنا بمسلك الكشف والحدس فيه أو الدخول أو اللطف أو بدليل النصّ عليه كما يراه الكثير من أهل السنّة، فإنّ كاشفيّة الإجماع عن مسألة فقهيّة ككاشفيّته عن مسألة مثل التي نحن فيها، في كونهم تلقّوا ذلك عن المعصوم لو صحّ الإجماع هنا.

كما أنّ مناقشة هذا الإجماع بمواقف الصحابة من بعضهم، صحيحة، لكنّها تستخدم أدلّة عدم عدالة الصحابة في مناقشة دليل العدالة، مع أنّ المفروض دراسة أدلّة العدالة في نفسها أوّلاً.

وعليه، فمسألة عدالة الصحابة كمسألة عدم عدالتهم، قضيّة اجتهاديّة بامتياز يجب فيها مراجعة الأدلّة من الكتاب والسنّة، ولا قيمة للإجماع فيها، وسوف يأتي منّا التعليق والنقد على الاستناد للإجماع لإثبات عدم عدالة الصحابة في الطرف المقابل.

٤. مستند الاعتبار في تعديل أصحاب النبيّ

لم يقف القائلون بعدالة جميع الصحابة عند حدّ المستندات النقليّة من الكتاب والسنّة، ولا حتى عند الإجماع، بل حاولوا تقديم مبرّرات ومنطلقات عقلانيّة موضوعيّة لهذه النظريّة، ولهذا نجد أنّه قد ذُكرت هنا بعض الأدلّة العقليّة أو الاعتباريّة العقلانيّة على تعديل جميع الصحابة.

وأهمّ هذه المبرّرات العقلانيّة الاعتباريّة يرجع إلى اثنين، هما:

المبرّر العقلاني الاعتباريّ الأوّل: ما ذكره الخطيب البغدادي، بقوله: «لو لم يرد من الله ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه، لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد والنصرة، وبذل المهج والأموال، وقتل الآباء والأولاد، والمناصحة في الدين، وقوّة الإيمان واليقين، القطع على عدالتهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنّهم أفضل من جميع المعدّلين

والمزكّين الذين يجيئون من بعدهم أبد الآبدين»[1].

وقد كرّرت هذه الفكرة بصيغ وأساليب متعدّدة بعد البغدادي، وإلى يومنا هذا، فراجع.

لكنّ هذا المنطلق الاعتباري يمكن مناقشته ـ بصرف النظر عن المبالغة التي لا يستبطنها الدليل، والواردة في آخر كلام البغدادي، حيث لم نعرف كيف عَرَف أنّ أيّ واحد من الصحابة أفضل من جميع المزكّين إلى يوم القيامة؟! ـ؛ وذلك:

أوّلاً: لا شكّ في جهاد وتضحية وإيمان جمهور الصحابة المسلمين، ولا توقّف عندي في هذا الأمر، لكنّ هذا لا يُثبت عدالة الجميع، حيث يصدق بالأغلبيّة، فلا يُحرز أنّ كلّ صحابي ـ بالمفهوم الحديثي أو الأصولي ـ هاجر أو آوى أو ضحّى بالمال، بل هذا خاصٌّ بطبقة منهم، ولنفرضها طبقة المهاجرين والأنصار، أو الثلّة القريبة من النبي والمحيطة به من الأصحاب، فهذا التعميم لا دليل عليه، فهل كلّ من رأى النبي يتصف بهذه الصفات كلّها؟!

إنّ هذا التوصيف توصيفٌ للمجتمع ككل، لا لكلّ فردٍ فرد، فلا يصحّ ترتيب آثار التعديل الاستغراقي الشمولي الأفرادي هنا.

ثانياً: لا شك في صدق هذه العناوين في زمان النبي، وعلى أبعد تقدير إلى ما قبل الفتنة زمان الخليفة الثالث عثمان بن عفان، أمّا بعد ذلك فكيف يمكن تبسيط كلِّ المشهد الدموي الذي حصل، وكلِّ مظاهر التنازع والتخاصم والتقاتل بجعل ذلك بأكمله مجرّد اجتهادات، ولو كان كذلك فلماذا تاب بعض الصحابة عن بعض ما فعلوه ما دام لم يذنبوا؟! إنّ تبسيط المشهد إلى هذا الحدّ يسمح للطرف الآخر بتبسيط كلّ مظاهر الإيمان التي ذكرها الخطيب البغدادي ليجعلها مجرّد نفاق ووصوليّة وغنائم ومكاسب وسلطة! وبالتالي فنحن نحتاج لمقاربة أعمق من مجرّد هذا الكلام.

(١) البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ٦٦ ـ ٦٧.

ولا أظنّ أنّ الكثير من معارضي نظريّة عدالة الصحابة أجمعين يشكّكون ـ في الفترة النبويّة ـ في نزاهة أكثر من شكّكوا في نزاهته بعد وفاة الرسولﷺ، فالمشكلة ليست في الفترة الأولى، وإنّما في مجموع حياة الصحابيّ.

وإذا كان كثيرٌ من فقهاء أهل السنّة ـ عدا جملة من فقهاء الشافعيّة ـ يرون الخارجين على أمير المؤمنين بغاةً، ويرون البغي اسمَ ذمّ، فكيف يمكن الجمع بين هذه النظريّة وبين تعديل جميع الصحابة؟!

إنّني أعتقد بأنّ هذا الدليل غير موفّق، إلا ـ على أبعد تقدير ـ بمقدار ما توصّلنا إليه في البحث القرآني، من التعديل الأغلبي كما شرحناه، وإلا فهذا الدليل لا يحقّ له ـ لتكوين صورة عقلانيّة ـ أن يكتفي بمشهد المعاصرة للنبي أو مشهد المشاركة في الفتوحات، دون المشهد الذي نقله لنا التاريخ لاحقاً.

المبرّر العقلاني الاعتباريّ الثاني: ما يُنسب إلى أبي زرعة الرازي، من أنّه قال: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلم ـ فاعلم أنّه زنديق؛ وذلك أنّ الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندنا حقّ، والقرآن حق، وإنما أدّى إلينا هذا القرآن والسنن أصحابُ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وإنّما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليُبطلوا الكتابَ والسنّة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة»[1].

وهذا الدليل الاعتباري المستكنّ في وعي الكثيرين من أنصار نظريّة عدالة الصحابة، والذي صاغه بهذه الصورة أبو زرعة الرازي، يجعل من نظريّة عدالة الصحابة أساس حجيّة الكتاب والسنّة، فلا من كتابٍ ولا سنّة من دون عدالة الصحابة، ولهذا نجد أنّ الكثير اليوم من النقّاد على الشيعة يرون أنّ الشيعة لا يؤمنون بسنّة النبيّ؛ لكونهم يحملون موقفاً سلبيّاً من جمهور الصحابة.

---

(١) انظر: مسند ابن راهويه ١: ٢٦ ـ ٢٧؛ والكفاية في علم الرواية: ٦٧؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣٨: ٣٢ ـ ٣٣؛ وتهذيب الكمال ١٩: ٩٦؛ والإصابة ١: ٢٢.

لكن يُلاحظ على هذا الكلام، بصرف النظر عن عدم جريانه وفق العقيدة الشيعيّة التي تأخذ السنّة النبويّة من طريق أهل البيت النبويّ:

أوّلاً: إذا لم تكن هناك حجيّة للقرآن والسنّة إلا بعدالة الصحابة، فكيف ثبتت عدالة الصحابة إذاً؟! فإذا ثبتت من الكتاب والسنّة، فالمفروض أنّه لا سبيل إليهما إلا بالصحابة الذين لم نحرز عدالتهم بعدُ حسب الفرض، وإذا ثبتت بدليل آخر فليدلّنا عليه الرازي، فكيف نثبت قيم الدين ومفاهيمه لنخرج عبرها بهذا الوجه الاعتباري، والمفروض أنّه لا يوجد دليل على تلك القيم والمفاهيم قبل إثبات عدالة الصحابة حسب الادّعاء؟!

ما لم يقل بأنّها معلومة بنحو العلم الإجمالي الارتكازي.

ثانياً: إنّ إثبات القرآن كان بالتواتر الحاصل بين المسلمين جيلاً بعد جيل، والتواتر لا يشترط فيه عدالة الرواة، بل حتى لو لم يثبت لنا تعديلهم يمكن بضمّهم إلى بعضهم إثبات صحّة الأمر، بعد استبعاد تواطئهم جميعاً على الكذب، فلسنا بحاجة قهريّة دائماً إلى نظريّة عدالة جميع الصحابة حتى نُثبت تواتر القرآن، وكذا متواتر السنّة النبويّة.

ثالثاً: كأنّ أبا زرعة يريد أن يُلزمنا بالموجبة الكلّية بحجّة أنّ بطلانها يساوي السالبة الكليّة، مع أنّ هذا الكلام غير صحيح لا منطقياً ولا خارجيّاً؛ فإنّ نفي نظريّة عدالة الصحابة لا يعني بالضرورة إثبات فسقهم جميعاً أو أغلبيّتهم الساحقة، بل يعني أنّ حالهم حال سائر الرواة الذين لابدّ من البحث في عدالتهم ووثاقتهم، ومن الممكن أن نحصل على شواهد كثيرة تعدّل عدداً وافراً منهم، وبهذا يصحّ الأخذ بما ينقله لنا هؤلاء، وهذا كافٍ.

وهذا تماماً كإبطال نظريّة عدالة كلّ الرواة، فإنّنا إذا لم نقل بهذه النظريّة، فلا يعني ذلك إبطال طرقنا لإثبات الكتاب والسنّة، وإنما تحديدها، وأيّ ضيرٍ في ذلك؟ فنفي (عدالة الجميع) شيء، والقول بفسق الجميع أو الأغلب شيءٌ آخر.

رابعاً: لو تتبّعنا مصادر الحديث عند السنّة والشيعة، فلا نجد أنفسنا بحاجة ـ لإثبات الروايات عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ إلى تعديل جميع الصحابة؛ إذ ليس الجميع قد شارك في عمليّة

توارث السنّة، وإنما عددٌ من الصحابة كان هو العمدة في النقل، لو حسبناه لما وجدناه يزيد عن ثلاثين شخصاً كأبي بكر، وعلي، وعمر، وأبي هريرة، وعثمان، وعائشة، وجابر الأنصاري، وعبد الله بن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، ونحوهم من الرواة.

فلماذا افتراض حاجتنا إلى إثبات عدالة أكثر من عشرة آلاف شخص، لأجل تصحيح مرويّاتٍ عُمدتها رواه لنا بضعة عشرات منهم؟! ألا يوجد طريقٌ لتوثيق هذه المجموعة التي وصلتنا أغلب النصوص النبويّة عبرها إلا من خلال تعديل جميع الصحابة؟! أليس هذا قفزاً من الخاصّ إلى العام بلا مبرّرٍ منطقيّ؟!

خامساً: إنّ حجيّة الروايات يكفي فيها وثاقة الرواة، ولا يلزم في الصحابة لتصحيح مرويّاتهم أكثر من إثبات الوثاقة، فما هو الموجب ـ لتبرير حجيّة الكتاب والسنّة ـ أن نُثبت عدالتهم جميعاً، بل جعلهم في أعلى مراتبها؟!

أعتقد أنّ الرازي وكلَّ التيار الذي نافح عن هذه المقاربة العقلانيّة، قد قفز في هذا الدليل قفزات أساسيّة، فالمعطيات التي عنده تمنحه مقداراً من النتائج لكنّه مارس طفرةً ليأخذ من هذا الدليل حجماً أكبر.

كما يبدو لي أنّه كان ينظر إلى واقعٍ ما مفرِط في جرح الصحابة، بحيث لا يُبقي أحداً منهم على خير، إلا أنّنا قلنا بأنّ هناك نظريّات وسطى عديدة بين نظريّة عدالة الجميع ونظريّة فسق الجميع أو الأغلب.

نتائج البحث في مستندات تعديل الصحابة أجمعين

من خلال مجموع ما تقدّم، يظهر لنا ـ حتى الآن ـ أنّ القول بعدالة جميع الصحابة فرداً فرداً بالمعنى الحديثي، لم يقم عليه أيّ دليل يُركن إليه، لا من الكتاب ولا من السنّة، فضلاً عن الإجماع أو الاعتبار، وأما المعنى الأصولي فإنّ أدلّة الاعتبار والإجماع على عدالة الصحابة بهذا المعنى ساقطة كما رأينا، ودليل السنّة يعاني من مشاكل حقيقيّة في أسانيده

ودلالاته عدا خبر واحد أو خبرين، أمّا دليل الكتاب فهو يُثبت ـ في قناعتي الشخصيّة ـ أنّ جمعاً وافراً من المحيطين بالنبيّ ـ وليس عدداً قليلاً ـ كانوا صالحين عدولاً ممدوحين، لا كلّ من كان حول النبيﷺ.

إلا أنّ هذه النتيجة، يجب افتراضها حتى الآن معلّقةً على ملاحظة النظريّة البديلة هنا؛ لنرى ما ستُنتجه المعطيات التي تقدّمها، ثم نقوم بحاصل الجمع بين المعطيات التي توفّرت لنا وصحّت من جميع الأطراف؛ لتكوين نظريّة نهائية وفقاً لها جميعاً.

من هنا سندرس النظريّات البديلة في هذا المجال وأدلّتها إن شاء الله.

ثالثاً: نظريّة نفي عدالة جميع الصحابة

تقوم هذه النظريّة الحاضرة في الأوساط الشيعيّة والمعتزليّة والإباضيّة والتيارات النقديّة الجديدة، على مجموعة من الأدلّة، نبحثها بالترتيب ـ إن شاء الله تعالى ـ على الشكل الآتي:

١. المستند القرآني لنظريّة نفي تعديل جميع الصحابة

يقرأ المعارضون لنظريّة عدالة الصحابة المشهدَ المحيط بالنبيّﷺ من خلال النصّ القرآني، على أنّه كان مشهداً متنوّعاً، ولم يكن نسخةً واحدةً صالحة أو فاسدة، وينطَلقون في ذلك من أنّ القرآن الكريم حدّثنا عن جماعاتٍ كانت تحيط بالنبيّ، بعضُها كان صالحاً وهم الذين تحدّثت عنهم الآيات المادحة كالتي استدلّ بها القائلون بنظريّة عدالة الصحابة، وبعضها كان فاسداً تحكي عنه سور قرآنية بأكملها، وآياتٌ قرآنيّة عديدة.

ولتوضيح الصورة الثانية للمشهد يجب التعرّض لعناصرها، وهي كالآتي:

١.١. النصوص القرآنيّة حول ظاهرة المنافقين

العنصر الأوّل: ظاهرة المنافقين التي تحدّث عنها القرآن الكريم حتى سمّيت سورة بأكملها باسمهم، فإنّ هذه الظاهرة تعني أنّ هناك جماعة كانت مندمجةً في الجسم الإسلاميّ، لكنّها لم تكن تؤمن بالرسالة الإسلاميّة، بل كانت تتحيّن الفرص للانقضاض

على الدعوة الإسلاميّة، وقد شارك فريقٌ منها في دعم الكافرين، أو لا أقلّ، لم يكن مشاركاً في القضايا الأساسيّة المفصليّة للمسلمين كالجهاد.

إنّ هؤلاء المنافقين هم مسلمون في الظاهر ومندمجون في المجتمع الإسلاميّ، وممّن رأى النبيَّ وسمع منه، فكيف يمكن تعديلهم إذاً بنظريّة عدالة الصحابة أجمعين، وتجاهل الظاهرة النفاقيّة الواسعة التي كانت حاضرةً في مجتمع المدينة المنوّرة وفي مجتمع الأعراب أيضاً؟!

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أنّ ظاهرة النفاق هذه لم تكن في المدينة المنوّرة فحسب، بل كان لها وجودٌ حتى في مكّة المكرّمة[1]، ويضع القرآن الكريم حركة النفاق في مكّة تحت عنوان (الذين في قلوبهم مرض)، وذلك في رابع سورةٍ نزلت على النبيّ في مكّة، وهي سورة المدّثر، وكذلك الحال في سورة العنكبوت المكّية على قول الأكثر.

فقد قال تعالى في الآية الأولى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً وَلا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً..﴾ (المدثر: ٣١).

فهذه الآية وضعت أربع فئات، وهم: الكافرون، والمؤمنون، وأهل الكتاب، ومن في قلبه مرض، وظاهر التمييز بين الأربع أنّ الذين في قلوبهم مرض مغايرون للفئات الثلاث الأخرى، وليس لهم معنى سوى المنافقين.

بل إنّ نفس اختيار هذا العنوان لهم يدلّ على أنّ مشكلتهم قلبيّة، فكأنّهم أخفوا المرض في قلوبهم.

ويلاحظ هنا أنّ هذه الفئة لطالما تحدّثت عنها الآيات المدنيّة بعد ذلك مميّزةً بينها وبين

---

(١) انظر: آصف محسني، عدالة الصحابة: ٢٧؛ ومحمد السند، عدالة الصحابة (٢)، مجلّة تراثنا ٥٨: ٥٧ ـ ٦٢.

المنافقين، فيصفها القرآن بأنّها ذات دور أخطر من المنافقين، وهذا ما يُفهم منه أنّ عنوان المنافقين الذي ظهر في الحقبة المدنيّة يستوعب تمام أهل النفاق ممّن ظهر التواؤه أو لم يظهر، على خلاف عنوان (الذين في قلوبهم مرض)، فإنهم محترفو النفاق؛ لأنّهم تسلّلوا إلى الدعوة الإسلاميّة منذ الفترات الأولى لها وحتى نهاية حياة النبي، والآيات القرآنيّة الوارد فيها هذا العنوان تبيّن حجم دور هؤلاء.

أمّا الآية الثانية الواردة، فهي قوله تعالى: **﴿.. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِّ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللهِّ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللهِّ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ اللهُّ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ * وَلَيَعْلَمَنَّ اللهُّ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ﴾** (العنكبوت: ١٠ ـ ١١).

فهذه الآيات تؤكّد وجود فئة منافقة حتى في مكّة، التحقت بالدعوة لتحصيل مكاسب سلطويّة ونفوذية، كانت اطّلعت عليها من خلال عقائد أهل الكتاب الذين نشروا في الجزيرة العربية فكرةَ النبيّ المخلّص الذي سيهزم أعداءه ويسيطر على الجزيرة العربيّة بأكملها.

بل هناك آية ثالثة مكيّة تشير أيضاً إلى ظهور النفاق في المراحل الأولى للدعوة، وهي قوله تعالى: **﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِّ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِّ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللهَّ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ..﴾** (النحل: ١٠٦ ـ ١٠٧).

فإنّ الاستثناء الوارد في هذه الآية ـ إلا من أكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان ـ عبارة عن جملة معترضة، حيث حاصل الآية أنّ من كفر بالله من بعد إيمانه شرح بالكفر صدراً، وما قيل من نزول قوله: من شرح بالكفر صدراً، في عبد الله بن سعد بن أبي سرح من بني عامر بن لؤي، غير مقنع؛ لأنّ ظاهر الجمع في الآية يعطي أنّ هؤلاء كانوا مجموعة كفرت دون ضغط أو إكراه من المشركين، وإنما طمعاً في الدنيا.

وتشتدّ ظاهرة النفاق إيغالاً في السريّة والكتمان من خلال ملاحظة قوله تعالى: **﴿وَمِمَّنْ**

حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة: ١٠١)، فإنّ هذه الآية تشير إلى جماعة تحترف السريّة والكتمان حتى أنّها لم تظهر للعيان إلى أواخر العهد المدني، وهذا خيرُ شاهدٍ على أنّ المحيطين بالنبيّ من أهل المدينة كان فيهم الصالح والطالح، ولم يكن المجتمع المدنيّ المسلم واحداً من حيث الإيمان والعمل الصالح.

بل إنّ سورة التوبة نزل فيها فضح المنافقين ولهذا سمّيت بالفاضحة والمبعثرة والبَحوث؛ لفضحها المنافقين المتسترّين، وبعثرتها أسرارهم، وبحثها عن سرائرهم، ولم يكن يُقصد بهؤلاء خصوص عبد الله بن أبي سلول وجماعته؛ لأنّهم كانوا معروفين حينها، وإنّما جماعاتٍ أُخَر متخفّية كأهل العقبة الذين همّوا بما لم ينالوا[1].

بهذا يتبيّن أنّ ظاهرة المنافقين لم تكن ظاهرةَ فردٍ أو فردين من الأمّة المسلمة، بل كانوا جماعاتٍ كبيرة احتاج القرآن إلى الحديث عنهم بآيات عديدة، بل إلى سورة كاملة خصّصها لهم، سمّيت بسورة المنافقين، بل قد ورد اسم المنافقين والمنافقات في القرآن الكريم حوالي ٣٠ مرّةً، وهذا خير شاهد على تشكيلهم شريحةً لا يُستهان بها داخل المجتمع المسلم، فكيف يوصف هذا المجتمع كلّه بالعادل لمجرّد أنّه رأى النبيّ أو لازمه؟!

وحتى لو فرضنا أنّ أدلّة عدالة الصحابة أجمعين صحيحة وتامّة، فلابدّ من تقييدها أو تخصيصها بأدلّة ظاهرة النفاق التي عرفتها الحياة الإسلاميّة الأولى[2].

٢.١. نصوص الوقائع المتفرّقة حول الصحابة

العنصر الثاني: الآيات التي تعرّضت لأحداث متفرّقة عديدة، صدرت فيها مواقف غير مشكورة من بعض الصحابة، ويمكن هنا أن يُذكر ـ على سبيل المثال ـ بعض النماذج:

الأنموذج الأوّل: وقائع أُحُد، وما جرى في أحداث هذه المعركة، حيث خالف بعضُ

---

(١) السند، عدالة الصحابة، مصدر سابق ٥٩: ٦٩ ـ ٧٣، ٨٢ ـ ٨٣، ٩٩.

(٢) انظر: الميلاني، الصحابة: ٤٨ ـ ٤٩.

المسلمين المجاهدين أوامر الرسول، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ * إِذْ تُصْعِدُونَ وَلا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمّاً بِغَمٍّ لِكَيْلا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا مَا أَصَابَكُمْ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ * ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاساً يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ للهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٥٢ ـ ١٥٥).

فهذه الآيات تشير إلى حجم الأخطاء والذنوب والمعاصي التي ارتكبها المجاهدون في الصحابة، وصحيحٌ أنّ الله تعالى عفا عنهم عما وقع في أُحُد أو طلب من النبي أن يعفو عنهم، لكنّ بحثنا هنا ليس كلاميّاً حتى نتحدّث في عقابهم أو جزائهم أو حالهم في الآخرة، وإنّما هو رجاليٌّ يدور حول عدالتهم وعدمها.

الأنموذج الثاني: حادثة الإفك، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لا تَحْسَبُوهُ شَرّاً لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ * لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ * لَوْلا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ * وَلَوْلا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِنْدَ اللهِ عَظِيمٌ﴾ (النور: ١١ ـ ١٥).

فهذه الآيات ـ بصرف النظر عن الشخص الذي نزلت فيه تبرّؤه من التهمة ـ تُثبت أنّ بين المؤمنين عُصبة خاضت في اتّهام المؤمنين، بل بعض أزواج النبيﷺ، بالزنا دون دليلٍ ظاهر، بل أخذوا يتناقلون هذه الأخبار، ولولا التفضّل من الله تعالى لنزل العذاب العظيم عليهم؛ لشدّة الجرم الذي ارتكبوه، بحيث أغمّ النبيَّ والمحيطين به، بل أكّدت الآيات الكريمة أنّ هؤلاء عند الله كاذبون طالما لم يقدّم أحدهم شهوداً على جريمة الزنا المزعومة، وهذا ما يعكس لنا ـ ونحن في المدينة المنوّرة والسورة مدنيّة ـ نوعيّة المجتمع الإسلاميّ، وأنّه لم يكن خالصاً حتى من جرائم بشعة بهذا المستوى.

والحديث عن اتهام المنافقين بهذا الإفك مجرّد كلام، وإلا فالآية تصفُ العُصبة التي أطلقت الإفك بأنّها من المؤمنين، بل تتحدّث عن تناول حديث الإفك بين المؤمنين وتناقله، وأنّه لولا الفضل الإلهي على المؤمنين لأنزل عليهم العذاب، ولا ينزل العذاب على مجتمع بذنبِ عددٍ محدود جداً من المنافقين الذين أطلقوا هذه الشائعة المشينة.

إنّ مشهد أُحُد وغيره عندما يُضمّ إلى هذا المشهد يعطينا صورةً أكثر واقعيّةً عن المجتمع المحيط بالرسول، فهو مجتمع فيه الصالح والطالح، لكنّ المؤكّد أنّ الله ـ بالإجمال العام مع ذلك ـ رحيمٌ بهذا المجتمع.

الأنموذج الثالث: حادثة النجوى، فقد قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُّ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللهَّ وَرَسُولَهُ وَاللهُّ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المجادلة: ١٢ ـ ١٣).

فإنّ قصّة النجوى ظاهرة في أنّ الذين كفّوا، لم يكونوا مؤمناً واحداً أو اثنين، وإنّما جماعة كبيرة، بحيث نسب القرآن ترك الصدقة إلى المؤمنين كلّهم، وهم المخاطبون بهاتين الآيتين المدنيّتين كما يلاحظ من مطلع الآية الأولى، وهذا أيضاً شاهد على نوعيّة المجتمع الذي كان يحيط بالنبيّ، وأنّه لا يصحّ أن نتعامل معه وكأنّه مجتمع منزّه بحيث لا يحقّ لأحد أن

يتحدّث عن واحدٍ من الصحابة بمنقصةٍ صغيرة، فهذا هو القرآن تحدّث بذلك.

الأنموذج الرابع: حادثة الأسرى، حيث قال تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨).

فهذه الآيات واضحة في أنّ المؤمنين ـ في عددٍ كبير منهم؛ لضرورة تصحيح التوصيف العام في الآية ـ كانوا يريدون الاحتفاظ بالأسرى لمبادلتهم مقابل المال والمنفعة، لكنّ الله تعالى ندّد بهذا الاقتراح الذي قدّموه واعتبره إرادةً للدنيا، وأنذر بأنّه لولا قضاءٌ إلهيٌّ ما عنده سبحانه، لكان الحقّ أن يصابوا بعذابٍ جرّاء هذا الميل الدنيوي الذي تورّطوا فيه في معركة بدر، كما هو المعروف تاريخيّاً، وهذا ما يعزّز الصورة المتنوّعة المدّعاة.

هذه بعض الأحداث التي تساعد على تكوين الصورة إلى جانب أحداث أخرى ورد بها القرآن، مثل اللمز في الصدقات، وترك النبيّ يصلّي مع اتّجاههم نحو التجارة، وغير ذلك من النصوص والفقرات القرآنيّة الكريمة التي لا نريد الإطالة باستعراضها (انظر: البقرة: ١٠٨، ١٨٧؛ وآل عمران: ١٤٤؛ والنساء: ٧٢، ٧٧، ٨١، ٨٣، ١٠٧ ـ ١٠٩؛ والتوبة: ٣٨ ـ ٣٩، ٤٥ ـ ٥٠، ٨١؛ والنور: ٤٧ ـ ٥٠، ٦٣؛ والأحزاب: ١٣ ـ ٢٠؛ ومحمّد: ٣٦ ـ ٣٨؛ والتحريم: ٤؛ والحجرات: ٤، ١٧؛ والصف: ٢ ـ ٣؛ والجمعة: ١١..)[1].

بهذا المكوّن الثنائي ـ من ظاهرة المنافقين والذين في قلوبهم مرض، مع الأحداث المتفرّقة التي تضعنا أمام صورة واقعيّة للمشهد ـ نستطيع أن نعرف أنّ مجتمع الصحابة في العصر النبويّ كانوا عرضةً للزلات والانحرافات وألوان النفاق التي ظهرت بينهم مع عدم القدرة على تمييز بعضها على الأقلّ، وفي هذا الجوّ كيف نستطيع الأخذ بإطلاق وشمول الآيات التي استدلّ بها على عدالة جميع الصحابة لاسيما بالمعنى الحديثي

(١) بعض هذه النصوص القرآنيّة التي أحلنا عليها، لا يُحرز حديثه عن غير المنافقين، فانتبه.

للصحبة؟! وكيف يمكننا الحديث عن عدالة الصحابة مع وجود هذه الأدلّة على عدم ذلك؟!

فبهذا المكوّن الجديد، إلى جانب المناقشات المتقدّمة على أدلّة عدالة الصحابة، نستطيع أن ننفي إطلاقيّة نظريّة عدالة الصحابة، ونثبت عدم العدالة الشاملة (سلب الموجبة الكليّة).

وقفات تحليليّة وتقويميّة مع المستند القرآني النافي للتعديل

هذه الصورة القرآنية الشاملة يمكن ذكر بعض الكلمات حولها:

أ ـ العلاقة النسْبيّة بين ظاهرتَي: النفاق ومن في قلبه مرض

الكلمة الأولى: إنّ فكرة وجود النفاق في العصر المكّي لا تدعمها الشواهد القرآنية المتقدّمة، فإنّ عنوان (في قلوبهم مرض) لا دليل على مغايرته للعناوين الثلاثة الأخرى الواردة في آيات سورة المدّثر المكّية؛ لأنّه بطبيعته عنوانٌ شامل للكفر أيضاً.

ويشهد لبطلان مبدأ المغايرة بين الأنواع الأربعة في الآية أنّ عنوان الكافرين شامل للذين أوتوا الكتاب، فهم من الكافرين، ولو جاء عنوان المشركين لأمكن القبول، لكنّ عنوان الكفر يشمل أهل الكتاب قطعاً بلا خلاف، ولو في جملةٍ منهم، فالآية بنفسها خرقت ادّعاء المغايرة ـ بنحو المباينة التامّة ـ بين العناوين الأربعة الواردة فيها، فكيف يمكن التأكّد بعد ذلك من تغاير عنوان الكفر والمرض القلبيّ مع أنّهما لغةً وعرفاً وقرآناً غير متباينين تبايناً تامّاً؟! إلا إذا جعل التباين في خصوص الآية لا مطلقاً.

والغريب أنّ المستدلّ أقرّ ضمن كلامه بأنّ عنوان النفاق والقلب المريض قد جاءا متغايرين في الآيات المدنيّة، فهذا يقتضي التغاير، لا الحديث عن ظاهرة نفاقيّة في الحقبة المكيّة.

وأمّا التعليل بأنّ تغايرهما بنحو الخبرويّة الزائدة في الذين في قلوبهم مرض، بخلاف عنوان المنافقين الشامل لغيرهم، فهو مجرّد تأوّل لم يُقم عليه صاحب الدليل دليلاً، بل

المقتضى الذي تعطينا إيّاه العمليّة التحليلية للكلمة أنّ عنوان النفاق هو الذي يُفترض أن يستبطن خبرويّة الازدواجيّة بين الظاهر والباطن، أمّا عنوان القلب المريض فهذا ينسجم حتى مع الكفر الظاهر، أو التردّد بين الإيمان والكفر، فكيف انعكست الصورة؟ وما هو الدليل؟

ب ـ هل سورة العنكبوت مكّية لتُثبت وجود ظاهرة النفاق في مكّة؟!

الكلمة الثانية: إنّ آية سورة العنكبوت تشير إلى وجود حالة نفاق، لكن السؤال هو: هل كلّ آيات سورة العنكبوت مكّية؟ وهل أساساً سورة العنكبوت مكيّة؟

ذكر الطبرسي أنّ في سورة العنكبوت ثلاثة أقوال: قولٌ بمكّيتها كلّها، وهو قول عكرمة وعطاء والكلبي، وقولٌ بمدنيّتها وهو أحد قولي ابن عباس، وقتادة، وقول بأنّها مكّية إلا عشر آيات من أولها، فهي مدنيّة، عن الحسن، وهو أحد قولي ابن عباس، وهو عن يحيى بن سلام[1].

وذكر الشيخ الطوسي أنّه: «قال قومٌ: هي مكّية، وقال قتادة: العشر الأول مدنيّ، والباقي مكّي. وقال مجاهد: هي مكّية»[2].

وقد رجّح العلامة الطباطبائي والشيخ ناصر مكارم الشيرازي أن تكون بأجمعها مكيّةً؛ لأنّ مضامينها تناسب أيام الشدّة والعسرة قبل الهجرة[3].

ولعلّ المقصود بالعشر الأول منها هو الأحد عشر آية التي في أولّها، كما يلمح إليه كلام الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في المصدر المتقدّم، لبُعد الفصل بين الآية العاشرة والحادية عشرة، فيكون عدّ عشرة آيات مبنيّاً على أنّ بعض الآيات مندمج، كما لو فرض اندماج الأحرف المقطعة في الآية اللاحقة، والله العالم. ويشهد له ـ في الجملة، ومن حيث مبدأ

(١) انظر: مجمع البيان ٨: ٥.

(٢) التبيان ٨: ١٨٥.

(٣) الميزان ١٦: ٩٨ ـ ٩٩؛ والأمثل ١٢: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

الاختلاف في عدد الآيات فيها ـ تردّد الفخر الرازي في بيان تعداد آيات هذه السورة بين السبعين والتسع والستين[١].

هذا على مستوى المصادر الشيعية، أمّا المصادر التفسيرية السنيّة، فقد ذكر غير واحد من التفاسير أنّها مكيّة، مثل جامع البيان وغيره[٢]، وذكر السمعاني (٤٨٩هـ) أنّها مكيّة في قول عطاء والحسن، ومدنيّة في أحد قولي ابن عباس، وفي رواية أخرى عنه أنّها مكيّة، فبعضها نزل بالمدينة وبعضها نزل بمكّة، وعن الشعبي أنها مكيّة إلا عشر آيات من أوّلها مدنيّة، وعن عليٍّ أنّه قال: نزلت بين مكّة والمدينة. وهذه رواية غريبة[٣].

توضح لنا المنقولات أنّ هناك خلافاً في مكيّة هذه السورة ومدنيّتها، وأنّه اشتهرت مكيّتها فيما بعد عصر التابعين، ولدراسة مكيّة السورة ومدنيّتها يتمّ القيام بخطوتين:

الخطوة الأولى: دراسة الشواهد النقليّة، وفي حالتنا هنا لا يوجد أيّ دليل مقنع على مكيّة السورة ولا على مدنيّتها، تارةً بسبب وجود خلاف في النقل بين ثلاثة أقوال، ومع التعارض لا مرجّح هنا، وأخرى بسبب الإرسال الموجود في الحديث عن هويّة السورة؛ لأنّ الشعبي وعطاء وقتادة والحسن وأمثالهم كلّهم من التابعين واللاحقين عليهم، فكيف عرفوا مدنيّة السورة أو مكيّتها، حيث لم يذكروا لنا سندهم ومستندهم في هذا الأمر؟ ولعلّ كل واحدٍ منهم اجتهد في مضمون السورة، كما فعل الطباطبائي والشيرازي، فانكشف لهم مكيّتها أو مدنيّتها.

وأمّا الرواية عن ابن عباس، فبصرف النظر عن الإرسال إليه، حيث لا سند معتبراً يُثبت أنّه قال ذلك، وبصرف النظر عن التعارض في المنقول عنه، حيث نقل عنه تارة القول بالمكيّة وأخرى بالمدنيّة.. إنّ ابن عباس لم ينقل لنا مصدر معلوماته، فإنّه كان صغيراً في المدينة المنوّرة، فلو نزلت في المدينة أمكن تصوّر اطّلاعه المباشر على الأمر، ولو بشيء من

---

(١) التفسير الكبير ٢٥: ٢٥.

(٢) جامع البيان ٢٠: ١٥٦؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٦٢٤؛ وتفسير الواحدي ٢: ٨٢٨.

(٣) تفسير السمعاني ٤: ١٦٥.

الصعوبة، أمّا لو نزلت في مكّة، فإنّ اطّلاعه عليها سيكون بالواسطة بالتأكيد، ولم تثبت بعدُ نظريّة عدالة كلّ الصحابة حتى نقول بأنّ مجهوليّة الناقل لابن عباس لا تضرّ، ومعه يصعب الأخذ بروايتَي ابن عباس هنا.

وهذا كلّه يعني أنّ الشواهد التاريخيّة النقليّة لا تستطيع أن تُقدّم لنا دليلاً حاسماً في مدنيّة السورة أو مكيّتها.

وهكذا الحال في أسباب النزول، فإنّها أيضاً متعارضة؛ فبعضها يشير إلى النزول في مكّة، وبعضها يشير إلى نزول أوائل السورة في المدينة فضلاً عن الإرسال في هذه المرويّات.

الخطوة الثانية: دراسة متن السورة، وهذا هو الطريق الأكثر وثوقاً في بعض الموارد، وعليه اعتمد مثل العلامة الطباطبائي والشيخ الشيرازي كما أسلفنا، لكن ما ذكروه محلّ نظر؛ فإنّ أيام الشدّة والعسرة غير خاصّة بمكّة المكرمة، بل تشمل محطّات بالغة الأهمّيّة في العصر المدني، كما فيما حصل مع المسلمين في أُحُد والأحزاب، وقد تحدّثت آياتٌ مدنيّة كثيرة عن الضغط والشدّة والمصاعب في حقبات حسّاسة في المدينة، كما يظهر بمراجعة سورة الأحزاب وسورة آل عمران وغيرهما، فإطلاق الشدّة غير واضح.

والذي نجده أنّ في السورة شواهد على المكيّة وشواهد على المدنيّة، فقصص الأنبياء الواردة فيها تشبه الفترة المكيّة، خصوصاً مسألة إثارة عبادة الأوثان والشرك، إلا أنّ هناك شواهد مدنيّة، لا تفيد القطع بالمدنيّة، لكنّها تثيره بوصفه احتمالاً موازياً، وهي:

أ ـ الحديث عن الجهاد في الآيتين: السادسة ﴿**وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾، والتاسعة والستين ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾.

لكنّ هذا الشاهد ليس بقويّ جداً، لما ذكرناه في فقه الجهاد من أنّ كلمة الجهاد أُطلقت في السور المكيّة تعبيراً عن مطلق المكابدة والمعاناة في سبيل الله.

ب ـ ما جاء في الآيات موضع الشاهد من الحديث عن النصر الإلهي، فإنّ هذا اللسان يناسب السور المدنيّة ويشبهها، وإن جاء الحديث عن النصر معلّقاً على المستقبل.

ج ـ قوله في الآية السادسة والأربعين: ﴿**وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾، فإنّ مجادلة أهل الكتاب واستثناء الظالمين منهم يتناسب مع السور المدنيّة التي خُصّت كثيراً بأهل الكتاب.

بل إنّ نفس ذكر المنافقين بهذا العنوان في الآية الحادية عشرة، هو بنفسه شاهدُ المدنيّة؛ لكثرة الحديث عن المنافقين في السور المدنيّة، بل من معالمها الحديث عن المنافقين وأهل الكتاب والجهاد والنصر.

من هنا، نحتمل أنّ السورة لم تنزل دفعةً واحدة، وأنّ بعض آياتها مدنيٌّ وبعضها مكيّ، فإثبات المكيّة في المقطع محلّ الشاهد يصبح صعباً، وإن كان محتملاً، ومعه لا يمكن بمثل هذه الآيات التي لا يتوفّر يقينٌ أو وثوق بمكيّتها استنتاجُ وجود ظاهرة النفاق في العصر المكّي.

وأمّا ما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ السورة القرآنيّة ـ أيّ سورة ـ إمّا كلّها مكيّة أو كلّها مدنيّة، فهذا لم يثبت بدليل، ولو ثبت فإثبات مكيّة سورة العنكبوت، يظلّ صعباً.

ج ـ بين ظاهرة الارتداد ومقولة النفاق في العصر المكّي

الكلمة الثالثة: إنّ آيات سورة النحل لا تشكّل دليلاً على وجود ظاهرة النفاق ـ بالمعنى الخاصّ ـ في العصر المكّي؛ لأنّه حتى لو سلّمنا بالتركيب اللغوي والإعرابي الذي ذكره المستدلّ هنا، إلا أنّ غايته وجود ظاهرة ارتداد في مكّة قام بها بعضُ الأشخاص، وأين هذا من ظاهرة النفاق؟! لأنّه عندما يقال بأنّ جماعة كفروا بعد إسلامهم، وبعضهم كفر لفظيّاً وظلّ مؤمناً، فإنّ ظاهر ذلك أنّ الكفر حصل منهم علناً ـ بقرينة اطمئنان القلب ـ وهذا لا يساوق النفاق وبقاءهم داخل الدائرة الدينيّة، وإذا كان التاريخ لم يذكر سوى عبد الله بن سعد بن أبي سرح، فلعلّه كان معه بضعة أشخاص آخرين كفروا وارتدّوا، فما علاقة ظاهرة الارتداد بظاهرة النفاق؟! فالدليل لا يتعيّن في إثبات المدّعى، إلا إذا جزمنا بعدم

حصول ارتداد علني في مكّة المكرّمة، وأنّى لنا بإثبات هذا؟! بل المعطيات قائمة على عكسه.

والذي يظهر لي أنّ إثبات ظاهرة النفاق في العصر المكّي على مستوى الآيات القرآنيّة يبدو عسيراً، ولا يصحّ بمثل ذلك الحديث عن منافقين في هذا العصر، وإن كان نفي ذلك نفياً جازماً يحتاج لدليل أيضاً.

بل إنّني اعتقد بأنّ فرضيّة وجود المنافق في العصر المكّي، خاصّةً في أوائله، تبدو أمراً صعباً من حيث منطق الأشياء تاريخيّاً، فما هي الفائدة التي سيرجوها مثل هذا الشخص؟ وهل سيجني غير المتاعب والمصاعب؟ ومن أين له أن يعرف أنّ محمّداً هذا سوف ينتصر بعد حين لكي يكسب من انتصاراته المكاسب؟ إنّه لابدّ من افتراض شخص عارف بحقّية محمّد وأنّه عرف بذلك من خلال أهل الكتاب مثلاً أو غير ذلك واطّلع على مآلات دعوته، ثم دخل ضامناً أنّه لن تلحقه مشاكل من وراء ذلك، ولن يموت في ظلّ حركة محمّدية فيها الكثير من العذابات والتضحيات.. إنّ هذه الفرضيّات تحتاج للكثير لإثباتها تاريخيّاً، بعيداً عن أيديولوجيّات الفرضيات المحضة.

نعم، النفاق بمعنى الانقطاع وذهاب الشيء بعد وجوده، كما في قولك: نفقت الغنم، أو نفقت السلع في الأسواق، ومنه سمّيت النفقة بهذا الاسم، يمكن تصوّره في الارتداد، ويتماهى معه، فهذا المعنى للنفاق معقول في مكّة متطابق مع الارتداد، غير أنّه لا ينفع المستدلَّ بشيء هنا؛ إذ مراده وغايتُه هي النفاق بالمعنى اللغويّ الثاني، وهو إخفاء الشيء وإغماضه، كما هو معروف، ومنه سُمّي النَفَقُ في الأرض نَفَقَاً، وهذا لا يستفاد من خلال آيات الارتداد.

د. هل كان المنافقون مكشوفين للنبيّ؟ النفاق بين العلنيّة والسريّة

الكلمة الرابعة: هل كانت ظاهرة النفاق مكشوفة تماماً للنبيّ صلى الله عليه وآله والخُلّص من أصحابه أو لا؟ وهل كان بعضُ المهاجرين والأنصار من المنافقين؟

في البداية يجب أن نعرف أمراً مهماً، وهو أنّ الرسولﷺ قد أُمِر في القرآن الكريم ـ في موضعين منه ـ بجهاد الكفّار والمنافقين، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (التوبة: ٧٣، والتحريم: ٩)، فقد تكرّرت الآية بعينها بلا زيادة ولا نقيصة ولا اختلاف في موضعين: التوبة والتحريم، وهذا يعطينا مؤشراً على أنّ النبيّﷺ ـ بعد نزولها مكرّرةً مما يفيد التشديد في هذا الأمر ـ يفترض أن يواجه بغلظة وشدّة، بل وجهاد، كلّ المنافقين الذين يعرفهم، فلا يمكن القول بأنّه يعرف المنافقين، ولكنّه تركهم؛ إذ هو مأمورٌ بالجهاد والغلظة، فلا يجوز له أن يقرّب المنافقين ويدنيهم ويجعلهم من خاصّته ووجوه الناس عنده أو يؤمّرهم هنا وهناك بعد هذا الأمر الواضح، ما لم تبرز استثناءات واضحة في هذا المجال.

فلو كان حول النبيّ من الصحابة بالمعنى الأصولي أشخاصٌ لم يجاهدهم النبيّ ولم يغلظ عليهم، دلّ ذلك على عدم نفاقهم أو على عدم علمهﷺ بنفاقهم. وهذه نقطة مهمّة لدراسة الموقف.

نعم، قد لا يُقدم النبيُّ على قتلهم ـ وهم محيطون به ـ ولو لأجل الخوف من أن يقال بأنّ محمداً يقتل أصحابه، كما جاء في بعض الروايات التاريخيّة[1]، فيترك ذلك آثاراً سلبيّةً على المجتمع العربي ومدى اقترابه من الدعوة الجديدة، لكنّه ـ على الأقلّ ـ مُطالبٌ بالضرورة بفضحهم والتشدّد معهم، وكشف أمرهم بوضوح وقاطعيّة أمام المجتمع الإسلاميّ، بحيث يصبح أمرهم واضحاً للمسلمين في أواخر الحقبة المدنيّة، إنّ منطق الأشياء يقول ذلك فيما يبدو لنا.

هذا ما يعني أنّنا يجب أن نفسّر ظاهرة النفاق في أواخر العصر المدنيّ بوصفها ظاهرة مستترة، وإلا فالمنافقون الظاهرون كان أمرهم معروفاً، وصاروا محارَبين متخارجين عن

(١) انظر: المسترشد: ٥٤٠ ـ ٥٤١؛ ومسند ابن حنبل ٣: ٣٥٥، ٣٩٣؛ وصحيح البخاري ٦: ٦٦، ٦٧؛ وصحيح مسلم ٨: ١٩.

جسم المجتمع الإيمانيّ الصادق.

بل، وهناك آيات قرآنيّة أخرى لها دلالة هنا، وهي قوله تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلاً * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً * سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب: ٦٠ ـ ٦٢).

فهذه الآيات ترشد ـ وهي في سورة الأحزاب ـ إلى تهديد بتحريض النبيّ على المنافقين والمرجفين، وأنّ هؤلاء إذا لم ينتهوا عن أفعالهم وأذيّتهم المؤمنين وإشاعة الخوف في المجتمع الإسلاميّ، فسوف تصدر الأوامر الإلهيّة بملاحقتهم وقتلهم، بل تشير الآيات إلى أنّ هذا الأمر سنّةٌ إلهية لا تتبدّل ولا تتحوّل، فإمّا أن تتوقّف حركة النفاق المؤذية والمضرّة هذه أو تصدر الأوامر بالمواجهة والطرد من المدينة، وبالفعل فقد صدرت الأوامر بعد ذلك بجهاد المنافقين على حدّ جهاد الكفّار، إلى حدّ أنّهم قد هدم مسجدهم، فالمفترض منطقيّاً أنّ النبيَّ صلى الله عليه وآله قام بمواجهة المنافقين، لكن لم تصدر الأوامر بالقتل فيهم، لهذا لم يظهر أنّ النبيّ أعدم المنافقين أو اعتقلهم وأنزل فيهم أحكاماً عقابيّة من هذا النوع.

إذن، فهناك تهديدٌ بإخراج المنافقين من المدينة، وعقب ذلك صيرورتهم ملاحَقين كالكفّار ليُقتلوا، ويبدو أنّ مسلسل الآيات والمواقف النبويّة قد حدّا بالفعل من حركة المنافقين، فبعد نزول سورة التوبة تمّت مواجهتهم والقطيعة معهم، وهذا ما أدّى إلى إضعاف حركتهم، ولهذا لم نسمع بأنّ هناك حركة نفي جماعي للمنافقين من المدينة.

وهذا ما يُرشد ـ وبضمّ كلّ هذه العناصر إلى قانون السنّة الإلهية الوارد في الآيات المتقدّمة ـ إلى تراجع حركة المنافقين حتى لم يعُد الموقف معهم بحاجة إلى قانون الطرد، فلعلّ النبيَّ اكتفى بالقطيعة والفضح والنبذ لهم وهدم مسجدهم، بحيث تهاوت قدرتهم وتعطّل نشاطهم، وتوقف إرجافهم وتخويفهم، دون أن يمنع بقاء بعض الأفراد منهم، فليس صحيحاً ما يحاول بعضٌ أن يثيره من انتهاء ظاهرة النفاق أواخر العصر المدني، فإنّ هذا الأمر لا دليل عليه، بل الآيات المدنية المتأخّرة النزول تشهد بعكسه، نعم يمكن أن

نتصّور أنّ المنافقين قد ضعُف وجودهم وخمدت جذوة نشاطهم في أواخر العصر المدني، وصار تأثيرهم محدوداً بفعل الخطوات النبويّة التي جاءت عقب الأوامر القرآنيّة الحاسمة، وإن لم تنته فعاليتهم مطلقاً.

لكن يظلّ السؤال: هل انكشفت الظاهرة النفاقيّة كلّها للنبيّ صلى الله عليه وآله أو لا؟

لا يوجد ما يؤكّد هذا الأمر، بل ما سبق استعراضه من الآية: ١٠١، من سورة التوبة، يفيد الجزم ببقاء البعض ممّن لم يعرفه النبيّ، نعم، هذه الآية تفيد وجود بعض المنافقين في أهل المدينة والأعراب المحيطين بها، وهذان العنوانان غير واضحين في التدليل على وجود نفاق في الأصحاب المقرّبين من النبيّ؛ إذ لا تكشف عن أنّ منافقي أهل المدينة كانوا من الأصحاب الملازمين للنبيّ صلى الله عليه وآله أو لا؟ فهذه الآية تبطل عدم نفاق أحد من الصحابة بالمعنى الحديثيّ؛ للجزم عادةً بأنّ أهل المدينة يرون النبيّ، لكنّها لا تستطيع إبطال عدم نفاق أحد منهم بالمعنى الأصولي؛ لعدم مساوقة عنوان (من أهل المدينة ـ الأعراب) لعنوان الصحابي بالمعنى الأصولي، بل بينهما تداخل، بل قد يُدّعى خروج المهاجرين من مكّة عن هذين العنوانين.

وهذا يعني أنّ آيات النفاق غاية ما يمكنها التدليل عليه هو إبطال نظريّة عدالة الصحابة بالمعنى الحديثي، لكن من غير المعلوم أنّ الصحابي بالمعنى الأصولي كان من ضمن المنافقين الذين ورد النصّ على وجودهم وعلى عدم معروفيّتهم للنبيّ، فإثبات وجود الظاهرة النفاقيّة لا يساوق إثبات نفاق بعض الصحابة بالمعنى الأصولي، أرجو التدقيق جيّداً؛ فإنّ القائل بعدالة الصحابة بالمعنى الأصولي يمكنه التمسّك بالعام لتعديل جميع الصحابة بالمعنى الأصولي لو ثبت له دليله، ولا يعارضه الدليل القرآني على ثبوت ظاهرة النفاق بين المسلمين في المدينة؛ لأنّه لا يُحرز شمول ذلك للصحابي بالمعنى الأصولي مصداقاً، فكيف يراد التمسّك بالعام عبر خاصٍّ لا يُحرز أصلاً شموله لأحد مصاديق العام، فلابدّ من إحراز هذا الشمول بدليلٍ آخر، ثم إجراء المقاربة القرآنيّة المذكورة هنا بهذه الطريقة، وهذا استنتاج بالغ الأهمية في موضوع بحثنا هنا.

فأنت لو قلت: كلّ العلماء في هذه المدينة عدول، ثم قلت: بعض أهل هذه المدينة فاسقون، فهذا لا يُثبت فسق بعض العلماء، حتى نخصّص بدليلِ الفسق دليلَ التعديل، بل لعلّ العكس هو الصحيح؛ إذ يُخرج دليلُ التعديل العلماءَ من تحت دليل فسق بعض أهل هذه المدينة، ولعمري هذا واضحٌ ومطابقٌ للصنعة الأصوليّة.

بل ربما يقال ـ وهذا نطرحه بوصفه احتمالاً فقط ـ بأنّ تعبير (منافقون) الوارد في الآية رقم: ١٠١، من سورة التوبة (وربما في بعضٍ غيرها أيضاً)، لا يراد منه المسلمون المنافقون، بل يُراد النفاق بالمعنى اللغوي، بمعنى وجود جماعات من غير المسلمين في المدينة ومِن حولها متلوّنون، فهم يتعاونون مع الخصوم، ولكنّهم يوحون للنبيّ بأنّهم متحالفون معه أو مهادنون، وهذا ما يشكّك في قدرة هذه الآية على إبطال فكرة عدالة الصحابة حتى بالمعنى الحديثي، ولعلّ قرينة ما ندّعي أنّ الآية لم تقل: وممّن حولك من الأعراب منافقون، بل قالت: وممّن حولكم، ومرجع الكلام إلى الجماعة المسلمة أو المؤمنة، فيخرج عن الصحابي بالمعنى الحديثي، والقدر المتيقّن خروجه عنه بالمعنى الأصولي.

هذا، وقد يقال بأنّ هذا التفسير الأخير الذي احتملناه ـ خروج المنافقين عن كونهم من المسلمين ـ غير قويّ؛ لمعلوميّة الحديث عن نفاق بعض الأعراب من خلال آيات أخرى، مثل ما جاء في الآية: ﴿**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (الحجرات: ١٤)، فتأمّل.

قد تقول: إنّ مقتضى العلم الغيبيّ لرسول الله صلى الله عليه وآله أنّه يعرف هؤلاء المنافقين جميعاً، كيف والمعروف في المرويّات الإسلاميّة أنّ حذيفة بن اليمان كان يُرجع إليه في معرفة المنافقين، فكيف لا يكون النبيّ على علمٍ بذلك، فما معنى الحديث عن بقاء بعض الأفراد من المنافقين غير معروفين للنبيّ صلى الله عليه وآله؟

ويجاب ـ بعد تخطّي مسألة صحّة مبنى العلم الغيبي بهذا الشكل للنبيّ، وهو ما لم يثبت عندي بدليل حاسم ـ بأنّ النبيَّ مأمورٌ بالعمل بالظاهر وترتيب الآثار على علومه الظاهريّة

لا على العلوم الإشراقيّة اللدنية، ولهذا كان يقضي بالأيمان والبيّنات، فقد يعرف شخصاً بعلومه الخاصّة، لكن يكون مستوراً بحسب العلوم الظاهريّة، والعبرة بالظاهر كما هو واضح، وتُحمل الآية على العلوم الظاهريّة، وإن كان في نفسه بعيداً، فيكون الجواب المختار هو رفض مبنى العلم الغيبي النبويّ الشامل.

وأمّا مسألة حذيفة ـ مع أنّ بحثنا الآن قرآنيٌّ ـ فلا مانع من إرادة الغالب، لا معرفته بتمام المنافقين، علماً أنّ لها إشارات خاصّة في خصوص مسألة حادثة العقبة، سيأتي الحديث عنها.

نعم، ثمّة آية قرآنية قد تشير إلى معرفة النبي بأمر بعض من في قلبه مرض، قال تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللهُ أَضْغَانَهُمْ * وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ * وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾ (محمّد: ٢٩ ـ ٣١)، بناءً على أنّ (ولتعرفنّهم في لحن القول) غير مرتبطة بالجملة السابقة المعلّقة على المشيئة الإلهيّة، فتأمّل جيّداً.

ومع كون السياق السابق على هذه الآيات يقرّبنا من مفهوم النفاق، وبصرف النظر عن احتمال أنّ المراد بالآية غير المنافقين، لا تستطيع هذه الآيات إثبات معرفة النبيّ بجميع المنافقين قاطبةً من إخبارها بالمعرفة بلحن القول؛ لأنّ آية سورة التوبة أصرح في نفي العلم منها، فيكون المراد المعرفة الغالبة مع بقاء بعض من لا يعرفه النبيّ، أو يحمل الأعراب المنافقون وبعض أهل المدينة ممّن لا يعرفهم النبيّ على أنهم لم يكونوا يتواصلون معه، حتى يُلاحظ لحن قولهم فيعرفهم من خلاله، وبهذا يجمع بين الآيتين بناءً على حمل الثانية ـ سورة محمد ـ على المنافقين.

إذن، لا يوجد أيّ معطى قرآني يُثبت الانكشاف التامّ لتمام المنافقين، نعم سورة التوبة وغيرها تكشف حجماً كبيراً منهم ومن صفاتهم وأعمالهم، لكن لا موجب فيها يفضي بنا إلى ضرورة الالتزام بانكشافهم جميعاً، بل الشاهد القرآنيّ على عدم انكشافهم جميعاً كما جاء في سورة التوبة نفسها، لكنّ كلّ فكرة المنافقين لا تستطيع إثبات عدم عدالة بعض

الصحابة بالمعنى الأصولي، إلا بعد إثبات نفاقه أوّلاً من دليلٍ آخر، فيعود الدليل في النهاية غير قرآنيّ، والمفروض أنّنا نقيم دليلاً قرآنيّاً على إثبات عدم عدالة بعض الصحابة، فلاحظ جيداً.

والنتيجة: إنّ الركن والعنصر الأوّل من عناصر الاستدلال القرآني على عدم عدالة بعض الصحابة، يمكنه أن يبطل نظريّة تعديل الصحابة بالمعنى الحديثي دون المعنى الأصوليّ، وهو عاجز ـ لوحده ـ عن إثبات حتى فسق صحابيّ واحد بالمعنى الأصولي، فإنّ غاية ما يمكن لدليل ظاهرة النفاق كلّها إثباته هو وجود منافقين في المسلمين، لكنّها لا تُثبت وجود منافقين في الملازمين للنبيّ والذين جالسوه لفترة معتدّ بها.

وأُشير أخيراً هنا إلى أنّ بحثنا حتى الآن كان في المعنى الخاصّ لكلمة النفاق، وهي من أسلم ولم يؤمن ودخل جماعة المسلمين، أمّا المعنى العام للنفاق وهو بمعنى مطلق الشخص ـ ولو المؤمن ـ الذي قد يمارس النفاق والإخفاء، فهذا ما سنتعرّض له عند الحديث عن الكلمة الخامسة الآتية، تحت عنوان مطلق الانحراف السلوكي.

هـ. من النفاق الخاصّ إلى الانحراف السلوكيّ العام في التصوير القرآني

الكلمة الخامسة: بعد غضّ الطرف عن ظاهرة النفاق بمعناها الأخصّ نتّجه إلى ظاهرة ثانية، وهي ظاهرة الانحراف، على المستوى العملي، والتي تجامع النفاق بالمعنى الأعم.

الذي يبدو أنّ الآيات المتقدّمة تقدّم لنا حقيقتين:

الحقيقة الأولى: إنّ المجتمع المحيط بالنبيّ يعاني ـ على مستوى بعض أفراده ـ من بعض الاهتزازات والسلوكيّات، والصحابةُ لم يكونوا بمعزلٍ عن الوقوع في أخطاء أساسيّة على هذا الصعيد، كما شهدت الآيات المتقدّمة، ولا يوجد ما يؤكّد أنّ كلّ الصحابة تكاملوا خلال الفترة المدنيّة كي يبلغوا مرتبة الكمال، بحيث لا يخطؤون ولا يعصون ولا يرتكبون المعاصي والذنوب.

إنّ النصوص القرآنيّة المتقدّمة تؤكّد أنّ بين المسلمين والمجاهدين ومن كان حول النبيّ

ـ الصحابي بالمعنى الأصولي فضلاً عن الحديثي ـ أشخاصٌ يقعون في المعاصي ويتأثرون بإغراءات الدنيا هنا وهناك.

ولابدّ لي هنا من التمييز بين مفاهيم:

أ ـ العصمة، فنحن لا نريد من هذه النصوص القرآنيّة أن تنفي لنا عصمة الصحابة، وإن كانت هي بالفعل نافية لذلك؛ والسبب هو أنّ أحداً من المسلمين لا يدّعي عصمة الصحابة، والكلام ليس هنا بالفعل، وهذا يعني أنّ أيّ محاولة استدلاليّة بهذه الآيات عبر صياغةٍ تريد نفي عصمة الصحابة، هي محاولة ـ وإن كانت صحيحة في نفسها ـ غير أنّها غير ضروريّة ولا تحقّق غرض النافي لعدالة الصحابة؛ لوضوح عدم عصمتهم.

ب ـ العدالة والفسق، هذا الثنائي مهمّ جداً لنا هنا لتوضيح الصورة، وذلك أنّ هناك تصويرين تاريخيّين للقضيّة يمكن فرضهما:

التصوير التاريخي الأوّل: أنّ بعض الصحابة فاسقٌ، بمعنى أنّه غير ملتزم بالشريعة أساساً، وكأنّنا نتصوّر بعض الصحابة كما نتصوّر بعض فسقة أهل زماننا، ممن يشربون الخمر ويرتكبون الزنا ويتركون الصلاة وغير ذلك، ووفقاً لهذا التصوير يريد المستدلّ بالنصوص القرآنيّة هنا أن يُثبت هذا الأمر.

إلا أنّ هذا التصوير لا تعطيه الآيات القرآنيّة المشار إليها؛ لأنّنا لو راجعناها، والمفروض أنّنا لا نعرف أنّها تحكي جميعاً عن شخص واحد أو جماعة معيّنة منحصرة بأسمائها، لوجدنا فيها أنّ بعض الصحابة وقع في معصية هنا أو هناك، ففي أُحُد تعرّض للإغراء فسقط، وفي حنين غرّتهم مظاهر القوّة فتهاونوا، وفي قضيّة الإفك استزلّهم الشيطان فوقعوا في الافتراء على بعض أمّهات المؤمنين، وهكذا، وهذا لا يُثبت كون هؤلاء الأفراد فسقة بالمعنى الأوّل هذا، بل يمكن أن يجتمع مع أشخاص متديّنين بالمعنى العام، غاية الأمر أنّهم سقطوا في معصيةٍ هنا أو هناك، يستحقّون عليها العقاب والعذاب.

التصوير التاريخي الثاني: إنّ بعض الصحابة غير عادل، بمعنى أنّ القرآن الكريم يخبرنا عن أنّ بعض الصحابة كانت تقع منه بعض المعاصي دون توبة، ومن ثمّ فهذه الصورة

تناقض الصورة التي تقول بعدالة الصحابة؛ لأنّ القرآن الكريم لا يتحدّث عن حالة فرديّة واحدة، بل عن مجموعة حالات وقعت في عصر النبيّ، تؤكّد أنّ الصحابة كان منهم من يرتكب المعاصي بين الفَينة والأخرى على الأقلّ، الأمر الذي يجعلنا ـ وهو يصوّر لنا المشهد بهذه الطريقة ـ لا نستغرب بعد ذلك أنّهم وقعوا في المعاصي أيضاً بعد وفاة النبيّ، مما يناقض الصورة التي تحاول تنزيه كلّ صحابي عن الوقوع في معصية تخلّ بعدالته أو استغراب وقوعه في معصية كبيرة معيّنة هنا أو هناك، وكأنّ كلّ الصحابة في الفضيلة يحملون روحاً عالية تجعلنا نضطرّ لتنزيههم عن مثل هذه الأمور.

إنّ المشهد القرآني يبدّد من أمامنا مثل هذا التصوّر، وبالتالي فالصورة الصحيحة هي الصورة التي تقول بأنّ الصحابة منهم عدولٌ ومنهم أشخاص متديّنون بالمعنى العام للكلمة، لكنّهم غير منزّهين عن السقوط الأخلاقي، ولا يوجد ضمانات أخلاقيّة في حقّهم، ومن ثم لا ينبغي لنا حمل صورة عنهم تبالغ في سموّهم الأخلاقي والسلوكي، بل يُفترض أن نتوقّع منهم ـ جرياً على التصوير القرآني ـ وقوعهم هنا وهناك في معاصٍ أو انحرافات أخلاقيّة، تستحقّ العقاب والعذاب، فضلاً عن أخطاء.

وفي هذه الحال، لا يشجّعنا القرآن على حمل صورة عن الصحابة ترى أصالة عدالتهم، وأنّهم لو وقعوا لتابوا فوراً، كما يحصل مع المؤمن الصالح التوّاب، خاصّة وأنّ النصوص القرآنيّة السابقة لم تشر الى مثل هذا الأمر[1]، بل هو يصوّر بعضهم لنا أنّه يسقط أخلاقيّاً بالفعل، وعلى هذا الأساس فهذا المجتمع المحيط بالنبيّ يحمل جملة من السقطات الأخلاقيّة التي قد يقع فيها بعض المسلمين، وبعضها يبلغ مبلغاً كبيراً، وليس هفوةً أخلاقيّة بسيطة، فهل تجتمع الصورة التي قدّمها لنا القرآن الكريم عن ذلك المجتمع مع

---

(١) لاحظ كيف أنّ القرآن الكريم عندما كان يتحدّث عن قضايا تتصل بذنوب الأنبياء ـ على الخلاف بين المسلمين في اعتبارها ذنوباً وتخالف العصمة أو لا ـ كان يشير إلى توبة هؤلاء الأنبياء مما حصل معهم، فراجع النصوص القرآنيّة في هذا السياق، بينما نادراً ما نجد شيئاً من هذا في سقطات المجتمع المحيط بالنبيّ.

الصورة التي نسجناها نحن عن الصحابة لاحقاً؟

هنا يكمن التساؤل.. حاول تصوّر المشهدين ثم احكم بنفسك. وحاول أن تتلقّى الصورة القرآنيّة هنا بعيداً ـ في هذه المرحلة ـ عن دليل تعديل الصحابة، لترى أنّ هذه المجموعة من الآيات لا تصوّر لنا المجتمع المسلم الأوّل بتلك المثابة التي تصوّرناها لاحقاً، فلو أنّك قرأت هذه النصوص المتقدّمة هل ستستبعد أنّ بعض الصحابة كَذَبَ على النبيّ ووضع بعض الأحاديث ولو القليلة هنا وهناك لمصالح وقتيّة تناسبه؟ هل هذا بعيدٌ من شخص (أو أشخاص) شارك في إثم الإفك الذي رأيناه في آيات الإفك؟ وهل هذا بعيدٌ من شخص (أو أشخاص) يصفه القرآن بأنّه في قضيّة الأسرى يريد عرض الدنيا؟ ولماذا هو بعيد؟

إنّ تركيز القرآن في أكثر من موقع على أخطاء أو انحرافات بعض المسلمين هنا أو هناك، كأنّه يريد أن يرشدنا إلى تكوين صورة واقعيّة عنهم، وأنّ هذا المجتمع رغم صلاحه العام، لكنّه غير محميٍّ من انحرافٍ هنا وآخر هناك. إنّ تجربة حُنين يمكن أن تتكرّر، ويمكن أن يعيش المجتمع حالة الغرور أو الإدبار عن المهمات العظيمة.

الحقيقة الثانية: إنّ هذا المجتمع رغم زلاته وأخطاء بعض أبنائه وانحرافهم هنا وهناك، كان محلَّ العطف الإلهي على الدوام، وكان الله تعالى يتغاضى عما يحصل هنا وهناك أحياناً بعطفه على الجماعة، بصرف النظر عن هذا الفرد أو ذاك، وقد رأينا كيف أنّ بعض الآيات المتقدّمة تحدّثت عن عدم نزول العذاب عليهم رحمةً وحناناً من الله تعالى مع أنّها لم تذكر توبتهم، أو لكلمة سبقت من الله سبحانه، وربما تكون هي حالة الهداية الحقّة المتواصلة التي كانت تنتشر فيما بينهم، أو لوجود رسول الله فيهم جرياً على منوال قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾ (الأنفال: ٣٣).

وربما يكون هذا العطف الإلهي؛ لأنّ هذا المجتمع هو مجتمعُ انطلاق الدعوة، فلو نزل العذاب على هذا المجتمع المدنيّ لتلاشت الدعوة وتهاوت، فغضّ الله الطرف عن بعض المعاصي الصادرة منهم في مقابل أفعالهم الأخرى ووقوفهم إلى جانب الرسول.

وحصيلة القول: إنّ الأدلّة المقدّمة قرآنياً على نظريّة عدم عدالة الصحابة أجمعين، تفيد عدم العدالة العامّة، لكن بالطريقة التي ذكرناها، وهي أنّ بين الصحابة ـ وفقاً للتصوير القرآني ـ جماعة ما، ولو غير متعيّنة، لا نملك ضمانات أخلاقيّة في سلوكها، فضميرها الديني ليس بتلك المثابة التي يحميها من السقوط أو يدفعها لتدارك السقوط فوراً، وإن كانت الحالة الغالبة فيهم هي الحالة الإيجابيّة.

إنّ مقتضى الجمع بين نصوص تعديل الصحابة المتقدّمة ومثل هذه النصوص إن لم توجب التقييد، فهي تُثبت صحّة فهمنا لنصوص تعديل الصحابة، وهي أنّها لا تفيد الشمول والاستيعاب المطلَقَين لكلّ صحابي بالمعنى الحديثي أو الأصولي، ولكلّ حالاته على امتداد عمره، بحيث يقال بعصمته عن الذنوب أو ما هو في قوّة العصمة، وبهذا نفهم الإطلاقيّة في نصوص المدح والتعديل دون أن نتأوّل النصوصَ التي بين أيدينا هنا.

٢ـ المستند الحديثي لعدم تعديل جميع الصحابة

كما هي نصوص الكتاب الناطقة ببعض الانحرافات أو النفاق في المجتمع الأوّل، كذلك هي نصوص الحديث، وسوف نذكر هنا بعض الروايات من باب المثال، وإلا فهي كثيرة:

٢ـ١ـ حادثة محاولة اغتيال النبيّ بالعقبة، تحليل وتقويم

الرواية الأولى: رواية محاولة اغتيال النبيﷺ بالقائمة من العقبة في تبوك، فقد ذكر ابن حزم الظاهري روايةً تتحدّث عن أنّ بعض المسلمين، وفيهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وطلحة، وسعد بن أبي وقاص، أرادوا قتل النبيّﷺ وإلقاءه من العقبة في تبوك[1].

وهذه الرواية جاءت في دلائل النبوّة لأبي بكر البيهقي، من حديث محمد بن إسحاق، بسنده إلى حذيفة بن اليمان، قال: كنت آخذاً بخطام ناقة رسول اللهﷺ أقود به، وعمار

---

(١) المحلّى ١١: ٢٢٤.

يسوق الناقة، أو أنا أسوقه وعمار يقوده، حتى إذا كنا بالعقبة، فإذا أنا باثني عشر راكباً قد اعترضوه فيها، قال: فأنبهت رسول الله صلى الله عليه وآله بهم، فصرخ بهم فولّوا مدبرين، فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله: «هل عرفتم القوم؟»، قلنا: لا يا رسول الله، قد كانوا متلثمين، ولكنّا قد عرفنا الركاب، قال: «هؤلاء المنافقون إلى يوم القيامة، وهل تدرون ما أرادوا؟» قلنا: لا، قال: «أرادوا أن يزاحموا رسول الله صلى الله عليه وآله في العقبة فيلقوه منها»، قلنا: يا رسول الله، أفلا نبعث إلى عشائرهم حتى يبعث إليك كلّ قوم برأس صاحبهم؟ قال: «لا، أكره أن تتحدّث العرب بينها أنّ محمداً قاتل بقومٍ حتى إذا أظهره الله بهم، أقبل عليهم يقتلهم ـ ثم قال ـ اللهم أرمهم بالدبيلة»، قلنا: يا رسول الله، وما الدبيلة؟ قال: «شهاب من نار يقع على نياط قلب أحدهم فيهلك».

وجاءت هذه الرواية بأشكال متعدّدة، وأيّدها ابن كثير مائلاً إلى صحّتها، متعرّضةً بعضُ الروايات إلى أسماء غير ما ذكره ابن جميع[1].

وبحسب الرواية التي يرجع مصدرها الرئيس إلى البيهقي في دلائل النبوّة، لم يرد ذكر هذه الأسماء، وإنما أسماء أخرى.

فهذه الرواية تدلّ على اختراق كبير في بُنية المجتمع الإسلامي من قبل المنافقين الذين بلغوا حداً أن صاروا هم زعماء المجتمع الإسلامي ووجوه المسلمين، فكيف يُلتزم مع هذا بعدالة جميع الصحابة، وفيهم من أراد قتل الرسول صلى الله عليه وآله؟!

وحتى لو لم تصحّ رواية الأسماء المذكورة، يظلّ الاستدلال سارياً؛ لأنّ تعليق النبيّ على

---

(١) البيهقي، دلائل النبوّة ٥: ٢٥٦ ـ ٢٦١؛ وانظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٣٨٦ ـ ٣٨٧؛ والدرّ المنثور ٣: ٢٦٠؛ وتفسير الآلوسي ١٠: ١٣٩؛ وتاريخ الإسلام ٢: ٦٤٨ ـ ٦٤٩؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٤ ـ ٢٦؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٣٦ ـ ٣٧؛ وسبل الهدى والرشاد ٥: ٤٦٨؛ والسيرة الحلبيّة ٣: ١٢١؛ وابن البطريق، العمدة: ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ وإقبال الأعمال ٢: ٢٥٠؛ والطرائف: ٣٨٩.

اقتراح طلب رؤوس هؤلاء من عشائرهم، يدلّ على أنّ هؤلاء كانوا من الصحابة وممّن قاتل مع النبيّ في حروبه واستعان بهم الرسول في إنفاذ أمر الدين.

وقد حاول ابن حزم الأندلسي ردّ هذه الرواية التي فيها الأسماء المذكورة بأنّها ضعيفة موضوعة؛ فإنّ في سندها الوليد بن جميع[١].

إلا أنّ مراجعة مصادر الرجال والجرح والتعديل تعطي شيئاً مختلفاً، فالرجل مهمل الذكر عند الإماميّة، ولم نعثر على ترجمة له بينهم، لكنّه موثق عند أهل السنّة بشكل صريح[٢]. نعم ذكر ابن حبّان ضعفَه والجرح به[٣]، لكنّ السائد في مصادر الجرح والتعديل السنّية الأخذ برواياته. نعم، ليس هو من رواة الدرجة الأولى، لكنّه ورد في أسانيد سنن الدارمي[٤]، وصحيح مسلم[٥]، وسنن أبي داود[٦]، وسنن النسائي[٧]، ومستدرك الحاكم[٨]، وسنن البيهقي[٩]، وغيرها من المصادر الأخرى، فما ذكره ابن حزم لم يظهر وجهه، ولعلّه ضعّفه لأجل هذا الخبر، وإن كانت عبارة ابن حزم تفيد أنّ الوليد بن جميع لا يعلم من الذي وضع هذا الحديث، فغمز فيه بهذا، لا أنّه هو واضع الحديث، ومن ثمّ فإنّ ابن حزم لم يُشر لنا إلى جهة الضعف السندي في الرواية، فراجع.

---

(١) المحلّى ١١: ٢٢٤.

(٢) انظر: تاريخ ابن معين (الدارمي): ٢٢٢؛ والرازي، الجرح والتعديل ٩: ٨؛ وعمر بن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: ٢٤٥؛ وتهذيب الكمال ٣١: ٣٦ ـ ٣٧؛ وميزان الاعتدال ٤: ٣٣٧.

(٣) ابن حبّان، كتاب المجروحين ٣: ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) سنن الدارمي ٢: ٣٨٤.

(٥) صحيح مسلم ٥: ١٧٧، و٨: ١٢٣.

(٦) سنن أبي داود ١: ١٤٢، و٢: ٢٤.

(٧) سنن النسائي ٤: ١١٦.

(٨) المستدرك على الصحيحين ١: ٢٠٣، و٤: ٤٨٥، ٥٦٤.

(٩) سنن البيهقي ١: ٤٠٦، و٣: ١٣٠، و٦: ٣٠٣، و٩: ٣٣، ١٤٥.

من هنا، يُفترض النظر في هذا الحديث بعيداً عن الوليد بن جميع، لننظر في صحّته بصيغه الواردة:

أ ـ أمّا الصيغة التي ذكرها ابنُ حزم فلم أعثر عليها عند غيره، ولم يذكر سنداً إليها أساساً، فلا يستند إليها، لاسيما في مثل هذه التهمة العظيمة.

نعم، ورد في الرواية الشيعيّة بالسند إلى حذيفة بن اليمان أنّه قال: «الذين نفروا برسول الله ناقته في منصرفه من تبوك، أربعة عشر: أبو الشرور، وأبو الدواهي، وأبو المعازف، وأبوه، وطلحة، وسعد بن أبي وقاص، وأبو عبيدة، وأبو الأعور، والمغيرة، وسالم مولى أبي حذيفة، وخالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وأبو موسى الأشعري، وعبد الرحمن بن عوف، وهم الذين أنزل الله عز وجل فيهم: ﴿**وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا**﴾»[1].

ولعلّ الأسماء الثلاثة إشارة إلى بعضهم، لكنّ هذه الرواية هي الأخرى ضعيفة السند بجهالة أحمد بن يحيى بن زكريا القطان، إضافة إلى أنّ زياد بن المنذر الذي عاش في القرن الثاني الهجري يرويها بقوله: حدّثني جماعة من المشيخة، عن حذيفة، فيكون السند مرسلاً جداً.

وهناك كلام كلّي في هذا الموضوع في المصادر الشيعيّة الأخرى دون ذكر أسماء مع تلويح وإشارة[2]؛ وهو يرجع إلى الاحتجاج والتفسير المنسوب إلى العسكري، والسند ضعيف كما أشرنا مراراً.

وعليه، لا يمكن بمثل هذه الرواية الضعيفة السند، اتّهام شخص بمحاولة قتل النبي، وترتيب آثار جريمة بهذا الحجم في حقّه، مهما كانت الأفعال الأخرى التي صدرت منه، إن خيراً أو شرّاً.

ب ـ وأمّا الصيغة التي ذكرها البيهقي أو ما كان قريباً منها، ففيها أبو علاثة محمد بن

---

(١) الصدوق، الخصال: ٤٩٩؛ والبحراني، غاية المرام ٤: ٣٤٧.

(٢) انظر: الطبرسي، الاحتجاج ١: ٥٩؛ والتفسير المنسوب إلى الإمام العسكري: ٣٨٠؛ والكاشاني، الصافي ١: ١٥٧.

عمرو بن خالد، ولم نعثر على توثيقٍ له، وفيها محمد بن إسحاق صاحب السيرة، وهو رجلٌ تدور حوله الكثير من الكلمات، وفيها أبو الإصبع عبد العزيز بن يحيى الحراني، ولم تثبت وثاقته.

لكنّ بعض أسانيد الخبر وثّق رجالها الهيثمي وغيره[1]**، فلا يبعد تصحيح بعض أسانيد الحادثة مع عدم تحديد الأسماء.**

لكن عندي هنا بعضُ التساؤلات، فالنبيّ في بعض مرويّات الحادثة طلب من الناس أن يسلكوا الوادي، وأخذ معه عماراً وحذيفة إلى العقبة، لماذا سلك النبيّ العقبة؟! ولماذا ترك المسلمين يسلكون بطن الوادي فيما صعد هو إلى العقبة؟! فلو كان عالماً بأمر المنافقين وأنّهم يريدون قتله، فلماذا صعد العقبة وأغراهم بذلك؟ وإذا لم يكن عارفاً يظلّ السؤال: لماذا ترك المسلمين وصعد العقبة وهو أمرٌ خلاف المتعارف؟!

ليس هناك من تفسير لذلك سوى أنّه كان يريد فضح أمر هؤلاء المنافقين، لكن ما الحاجة للصعود إلى العقبة؟ لقد كان بإمكانه أن يقول ذلك للمسلمين أو للخاصّة من المسلمين، ألن يصدّقه المسلمون؟! فما هو المبرّر لتعريض حياته للخطر ما دام الأمر على هذه الشاكلة؟! ثم هل فضحهم بعد الحادثة؟! وأين؟! لو فضحهم لتوافرت الدواعي لتناقل الفضح النبويّ لهم، فأين هي الأسماء؟!

ثم لديّ تساؤلٌ آخر: كيف يُعقل أن يكون هناك أربعة عشر شخصاً أو خمسة عشر أو اثنا عشر ـ على اختلاف الروايات ـ وهم عازمون على قتل النبيّ، ثم وبصرخة واحدة خافوا، فإذا كانوا غير مؤمنين بالله تعالى ولا برسوله، فما الذي أخافهم؟ هل خافوا أن ينكشف أمرهم فلقد كان بإمكانهم قتل النبيّ وصاحبَيه فلماذا لم يفعلوا ذلك؟ وهل الصراخ ينفع في حالٍ من هذا النوع؟ والغريب أنّ بعض المرويّات تبيّن أنّ حذيفة هجم عليهم، وأنّهم ظنّوا أنّ مكرهم قد بان فخافوا ورجعوا، ولست أدري ألم يكن بإمكان

---

(١) مجمع الزوائد ١: ١١٠؛ وانظر: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ٢: ٨٣.

أربعة عشر رجلاً أن يقتلوا حذيفة وعماراً ثم يقتلوا النبيّ صلى الله عليه وآله؟! لا فرق في قتل النبي بين رميه عن الناقة وقتله بالسيف مع رفيقيه، فإذا كان الرمي عن الناقة يُبقي الأمر مستوراً فكيف يُعقل ذلك ومع النبيّ رجلان يريان ذلك ويعرفان أنّه رُمي رمياً وقتل، وإذا كان الأمر بالقتل مطلقاً فلماذا لم يفعلوا ذلك؟!

إنّ حيثيّات القصّة لا تبدو لي واضحة، إلا أن يقال بإعجازٍ إلهيّ بحيث ألقى الله الرعب في قلوبهم وأفقدهم توازنهم فرجعوا.

بل يمكن أن نتساءل مجدّداً: إذا كان النبيّ قد عرف أمر هؤلاء بالفعل بوحي من الله، فلماذا لم يفضحهم، حتى لو لم يُرد قتلهم؟ لماذا في بعض النصوص أسرّ النبيّ لحذيفة بهم؟ أليس مأموراً بالغلظة على المنافقين إذا كانوا من المنافقين والمفروض أنّ الحادثة وقعت بعد تبوك، والنبيّ كان مأموراً حينها بمجاهدة المنافقين والغلظة عليهم؟ أليس في كشف هذه المجموعة ضرورة أمنيّة وجوديّة عالية للمجتمع الإسلامي حتى لو لم يكونوا من المنافقين بالمعنى الأخصّ؟ كيف يمكن أن نفسّر سكوت النبيّ عن هذا الموضوع خاصّة إذا كان هؤلاء من وجوه المهاجرين والأنصار؟ هل انتبه النبيّ فجأة إلى انحراف هؤلاء ولم يكن على علم مسبق بهم؟ وهل انحرفوا فجأة عن جادّة الحقّ بحيث بلغت بهم الحال إرادة قتل النبيّ؟ وأين تمهيد النبيّ قبل سنوات في فضح هذه المجموعة لو كان على اطّلاع على حالها؟ وأيّ قيادة حكيمة لا نجد لديها تركيزاً على فضح مجموعة خطرة وحسّاسة من هذا النوع، مع أنّ التجربة النبويّة لم تألُ جهداً في فضح المنافقين والضغط عليهم مع المخاطر التي تصاحبها هذه الحال؟ كيف ونحن نتكلّم هنا عن أواخر المرحلة المدنيّة وقوّة النبيّ ونفوذه كانا قد أصبحا كبيرين في هذه المرحلة.

يُضاف إلى ذلك كلّه، أنّ الرواية هنا اضطربت، حيث ورد ذكر أسماء أشخاص مختلفين في الروايات، ففي بعضها أسماء لجماعة من المهاجرين والأنصار، وفي بعضها أسماء لجماعة كلّهم من الأنصار، وفي بعضها كلام حول المنافقين، وهكذا.

وعلى أيّة حال، فالوثوق بهذه الحادثة مشكل، لكن من مجموع نصوصها والقاسم

المشترك بينها ـ والحجّة للخبر الموثوق ـ يمكن أن يثق الإنسان بوقوع محاولة لاغتيال النبيّ دون تحديد طبيعة الأشخاص الذين حاولوا اغتياله، وهل هم من الكافرين أو المنافقين المتمايزين عن مجتمع المؤمنين أو أنّهم من المؤمنين؟ وهل أنّهم من الصحابة (بالمعنى الأصولي) ومن المهاجرين والأنصار أو لا؟

ومن ثمّ فالاستناد لهذه الحادثة في التوصّل إلى شيء هنا يبدو لي صعباً، خاصّة بناء على القول بتعديل عنوان الصحابي بالمعنى الأصولي أو عنوان المهاجرين والأنصار أو عنوان المبايعين تحت الشجرة، حيث لا يُحرز من هذه الرواية أنّ من حَاوَل الاغتيال مصداقٌ لهذه العناوين، فلا يمكن أن تحول هذه الرواية دون شمول تلك العمومات والعناوين لمصاديقها الخارجيّة[١].

٢.٢. حديث الحوض، تقويم المحاولات الدفاعيّة

الرواية الثانية: النبويّ المشهور باسم حديث الحوض، عن أبي سعيد الخدري، قال: «فأقول: أصحابي أصحابي، فقيل: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، قال: فأقول: بعداً بعداً، أو قال: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدي»[٢].

وفي صيغةٍ أخرى، برواية أنس بن مالك وأبي بكرة وابن مسعود وحذيفة، عن النبيﷺ قال: «ليردنّ الحوضَ عليَّ رجالٌ، حتى إذا رأيتهم رفعوا إليّ فاختلجوا دوني،

---

(١) أذكّر مرّةً أخرى بأنّنا هنا نبحث الأمور بطريقة علميّة استدلاليّة (رجاليّة) محايدة، لا بطريقة الجدل والاحتجاج المذهبي السائدة التي لا تُنتج غالباً ـ في قناعاتنا ـ إلا بؤساً في المعرفة، وتأوّلاً في فهم النصوص، وليّاً لعنقها، وتحكّماً وتكلّفاً في دراسة الموضوعات، وتطويعاً للحقيقة. فقد يتمكّن الشيعي من الجدل هنا من كتب السنّة والاحتجاج التبكيتي عليهم، لكنّ هذا أمرٌ لا يعنيني هنا، ولا يهمّني أبداً، بقدر ما يهمّني دراسة الموضوع في نفسه، للوصول إلى الحقيقة.

(٢) انظر: مسند ابن حنبل ٣: ٢٨؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٩٣؛ وكتاب سُليم بن قيس الهلالي: ١٦٣، ٢٧٠؛ والقاضي النعمان، شرح الأخبار ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

فلأقولنّ: يا ربّ! أصحابي أصحابي، فيُقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[١].

وفي صيغة ثالثة، عن ابن عباس، عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إنّكم تُحشرون حفاةً.. وأنّ أناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: أصحابي أصحابي، فيقال: إنّهم لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم منذ فارقتهم..»[٢].

وفي صيغة رابعة: «أنا فرطكم على الحوض، ولأنازعنّ أقواماً، ثم لأغلبنّ عليهم، فأقول: يا ربّ أصحابي أصحابي، فيُقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[٣].

وقد وردت هذه المضامين في روايات أخرى عديدة، جاء فيها تصغير أصحابي، أي «أصيحابي أصيحابي»، مكرّرةً أو غير مكرّرة[٤].

فهذا الحديث دالّ على تردّي حال بعض أصحاب النبيّ بعد وفاته، فكيف يُلتزم بعدالتهم جميعاً إلى آخر أيّام وفاتهم؟!

وثمّة محاولات دفاعيّة ذكرها بعض علماء أهل السنّة هنا، أبرزها:

المحاولة الأولى: إنّهم أهل الردّة، وأنّه لذلك قال فيهم تعبير: سحقاً سحقاً، وهو ما لا يقال في مذنبي الأمّة؛ إذ يشفع لهم ويهتمّ لأمرهم[٥].

ولعلّ منطلق هذه المحاولة هو ورود تعبير (مرتدين) في بعض صيغ حديث الحوض، كما تقدّم.

---

(١) مسند ابن حنبل ٣: ٢٨١، وانظر: المصدر نفسه: ٥: ٤٨، ٣٩٣، ٤٠٠؛ والمفيد، الأمالي: ٣٧ ـ ٣٨؛ والصنعاني، المصنّف ١١: ٤٠٧؛ ومسند ابن راهويه ١: ٣٧٩؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٣٦٥.

(٢) صحيح البخاري ٤: ١١٠؛ والمستدرك ٢: ٤٤٧؛ وتهذيب الكمال ٢٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٣) صحيح مسلم ٧: ٦٨.

(٤) انظر: مسند أحمد ١: ٤٥٣، و٥: ٥٠؛ وصحيح البخاري ٥: ١٩١ ـ ١٩٢، و٧: ١٩٥؛ وصحيح مسلم ٧: ٧١؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٠١٦؛ وابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ١٣.

(٥) انظر: النووي، شرح مسلم ١٥: ٦٤؛ وفتح الباري ١١: ٣٣٣؛ وعمدة القاري ١٥: ٢٤٣.

لكنّ هذه المحاولة غير واضحة؛ فلعلّ الجرم الذي فعلوه بعد وفاة النبيّ كان عظيماً، وذنبهم كبير جداً حتى حيل بين النبيّ وبين الشفاعة، ولا دليل على أنّ النبيّ لابدّ أن يشفع بالضرورة لكلّ مذنبي أمّته، فهذا الإطلاق غير واضح، وقد يقال بأنّ الانقسام الذي فعله بعض الصحابة بالأمّة المسلمة كان كبيراً سبّب تشظّي الأمّة إلى يومنا هذا، فلعلّ خطورة الحدث استثنتهم من الشفاعة، فلم يقدر النبيّ على أن ينالهم بشفاعته.

ولا موجب لحمل تعبير الارتداد على المعنى الفقهي، بل يُحمل على المعنى اللغوي وهو الرجوع والتخاذل والتخلّف، بل لو كان المراد هنا أهل الردّة، فهذا معناه أنّ بعض الصحابة قد ارتدّوا بعد النبيّ، فإذا جوّزنا أن يرتدّ صحابيٌّ (والحديث يعبّر بأصحابي) بعد النبيّ، ألا يكون ذلك خَرْقاً لقانون عدالة الصحابة؟ ألا يعني أنّه يمكن أن يفسُق الصحابي بعد النبيّ؟! وهل هناك فرقٌ بين الأمرين؟ ولماذا جاز الأوّل ولم يجز الثاني؟!

المحاولة الثانية: إنّ التصغير الوارد في الحديث «فيه إشارة إلى قلّة عدد من وقع لهم ذلك، وإنما وقع لبعض جفاة العرب، ولم يقع من أحدٍ من الصحابة المشهورين»[1].

وهذا الكلام غير دقيق؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الحديث لم يرد بلفظ (أصيحابي) فقط، بل ورد كثيراً أيضاً ـ كما تقدّم ـ بلفظ (أصحابي)، فلا داعي لحصر البناء على إحدى الصيغتين، بل لابدّ من تقديم جواب عن الصيغة الأخرى والموقف منها.

ثانياً: سلّمنا، لكنّ التصغير الذي فهم منه التقليل، لا يلازم كون أولئك الأصحاب من جفاة العرب دون مشهوري الصحابة إلا بمقدّمة خارجيّة، وإلا فالحديث من حيث ذاته يفيد انحراف عدد ـ ولو قليل ـ من الأصحاب عن جادّة الحق بصرف النظر عن تحديدهم، فتتساوى نسبته إلى المشهورين من الصحابة وغيرهم.

لكنّ الإنصاف أنّ (أصيحاب) جمع (أصيحب)، فالتقليل في الصحابي والصحبة، لا في

---

(١) فتح الباري ٨: ٢١٥، وانظر: المصدر نفسه ١١: ٣٣٣؛ وعمدة القاري ١٥: ٢٤٣.

العدد، فلا ترد هذه المناقشة.

ثالثاً: بصرف النظر عما تقدّم، فهذا إقرار بانخرام قاعدة عدالة جميع الصحابة، ولو على مستوى صغار الصحابة ومهمّشيهم.

هذا، إذا لم يُقصد من هذا كلّه العود إلى الجواب الأوّل، وقد تقدّم مع الردّ عليه.

المحاولة الثالثة: أن يُقصد بهؤلاء (المنافقون)، ويكون النبيّ خاطبهم على ظاهر الإسلام، ويكون المراد من الإحداث بعده بأنّك ـ يا محمّد ـ لا تدري عدم بقائهم على ظاهر الإسلام بعدك، ولم يموتوا على ظاهر ما فارقتهم عليه[1].

وهذه المحاولة يُسجّل عليها ما سجّلناه على سابقاتها، من أنّ فيها تأوّلاً وتحكّماً بلا دليل، وهي على خلاف الظاهر عرفاً من الحديث، فإنّ المنافقين لا يؤسف عليهم حتى يصرخ النبيّ ويسأل عنهم يوم القيامة، ولو كان كذلك فلماذا جاء اللوم من حيث ما فعلوه بعده، مع أنّ النفاق في حياة النبيّ ربما يكون أخطر وأسوأ منه بعده، فما الجديد الذي فعلوه بعد وفاته حتى يخصّ بالذكر؟ هذا ولعلّه يقصد عين ما في المحاولة الأولى وقد تقدّم الجواب عنها.

يُضاف إليه أنّ الصحابي والصحابة والأصحاب في تعريف أهل السنّة الأصوليّين والمتقدّمين مشروطٌ بالإسلام وعدم النفاق، فكيف ارتفع هذا الشرط في هذا النصّ هنا؟! وكيف صحّح النبيّ لنفسه إطلاق هذا الوصف على من يفترض أن يكون خارج هذا العنوان لغةً أو عرفاً أو شرعاً؟!

نعم، الصحابي ـ على رأينا ـ لغةً وعرفاً غير مشروط بهذه الشروط الدينيّة؛ إلا إذا قيل بأنّه غير مشروط، خرج المنافق تخصيصاً بدليل، لا تخصّصاً، عن عموم قاعدة عدالة الصحابة أجمعين، لا عن دلالة العنوان في نفسه لغةً أو عرفاً، ولعلّه الأقرب، وسوف يأتي الكلام عن الخروج التخصيصي عند الحديث عن علاقة أدلّة التعديل بأدلّة عدم التعديل،

---

(١) انظر: فتح الباري ١١: ٣٣٣، ٣٣٤.

فانتظر.

المحاولة الرابعة: أن يراد بهؤلاء أهل البدع والكبائر من أمّته ممّن مات على الإسلام، ولا يُقطع بدخولهم النار؛ لجواز أن يذادوا عن الحوض، أو لا عقوبة لهم ثم يرحموا، وعلى هذا لا فرق بين أن يكونوا في زمن النبي أو بعده[١].

وهذا التخريج أيضاً غير مناسب، فإنّ توصيف من بعده بأنّه من أصحابه، خلاف المدلول اللغوي والعرفي للكلمة، فلا يُطلق الصاحب على أحد المسلمين اللاحقين من أمّة النبيّ محمدﷺ، ولو كان هذا المراد لقال: أمتي أو من أمتي، ففي هذه المحاولة تحكّم أيضاً.

يُضاف إلى ذلك أنّ الحديث عن رحمتهم فيما بعد ينافي سياق الحديث المقامي؛ فإنّ سكوت النبيّ على هذا المقدار من الكلام مع مناداته بأصحابه تعبير عن انقطاع الصلة بهم، وأنّ المفترض أن لا يكون هناك كلام عنهم، ولو أنّهم رُحموا بعد ذلك أو شفع لهم الرسول، لما كان من المناسب لبيان حال هذا الفريق من الناس الوقوف عند هذا المقدار من بيان حالهم.

على أنّ مقتضى إطلاق الحديث الشمول للمعاصر للنبي وسواه، ولا معيّن لخصوص غير المعاصرة، إلا إذا خصّص الحديث بأدلّة عدالة الصحابة، وهذا أمرٌ آخر حيث المفروض أنّنا ننظر في دلالة الحديث في نفسه، إلا إذا قيل بأنّه لا يستطيع في هذه الحال إثبات أنّ المجموعة هي من الصحابة بالمعنى الحديثي أو الأصولي.

المحاولة الخامسة: وهذه المحاولة تعبّر عن بدايات نقد متن على مستوى هذا الحديث، فقد ذكر العيني ما نصّه: «فإن قلت: كيف خفي عليه حالهم مع إخباره بعرض أمّته عليه؟ قلت: ليسوا من أمّته، وإنّما يعرض عليه أعمال الموحّدين لا المرتدين والمنافقين..»[٢].

هذا الكلام تقدّم الجواب عن فرضية النفاق فيه، نعم فرضيّة الارتداد تتحمّلها بعض

---

(١) المصدر نفسه ١١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) عمدة القاري ١٥: ٢٤٣.

صيغ هذا الحديث من حيث تعبيرها بأنّهم ارتدّوا بعدك القهقرى أو ارتدّوا على أدبارهم أو أعقابهم، فهذا النوع من التعابير يمكن أن يتحمّل هذا المعنى بصرف النظر عن صغرى الارتداد وموارد تحقّقها.

وأمّا تعارض هذه الرواية مع الروايات الدالّة على عرض الأعمال عليه، فيمكن تطويره من ناحيتين أيضاً:

الناحية الأولى: التعارض الواقع بين هذه الرواية وبين نظريّة العلم اللدني الإشراقيّ للنبي، لاسيما بعد فراقه الدنيا وبعد الدخول في عالم الآخرة، حيث يُفترض على هذه النظريّة أن يكون النبيّ مطلعاً على حال فلان وفلان من أمّته وغيرهم، فكيف تتحدّث الرواية عن عدم علمه بما أحدثوه بعده؟!

ولا مجال هنا لفرض حلّ هذه المعضلة بثنائيّة: العلم الواقعي والعمل بالوظيفة الظاهرية كما أسلفنا سابقاً؛ لأنّ المقام هو مقام الواقع والثواب والعقاب وعالم الآخرة لا الدنيا، فلا معنى لفرض هذا التمييز هناك.

الناحية الثانية: إنّ نفس الرواية شاهدٌ على ذلك، حيث يُخبر النبي في الدنيا بأنّ قوماً من أصحابه سيحصل بهم كذا وكذا، وسوف يرتدّون أو ينحرفون عن سبيل الهدى والخير، وعليه فلماذا يستغرب هناك حالهم، وينادي عندما يؤخذ ببعضهم ذات الشمال مع أنّه اليوم يخبر بحال ذات الشمال في الآخرة؟!

إنّ هذا ما يضع الحديث أمام علامة استفهام نقديّة متنيّة قد تبلغ درجة التشكيك في أصل صدوره، يُضاف إليها الاختلاف الموجود في صيغ الحديث بين أصحابي وأصيحابي، إلى غير ذلك من العبارات والكلمات.

هذه الإشكالية يمكن حلّ بعض مفاصلها، كالآتي:

أ ـ إنّ الرواية تعني استغراب النبيّ لأخذ هذه المجموعة إلى النار أو الشمال، فقد لا يكون استغرابه لأصل ذهاب مجموعةٍ، وإنّما لهذه المجموعة أو تلك، فليس في مقام استغراب أصل ذهابهم وإنّما ذهاب أعيانهم، وإخباره بأنّهم سيُحدثون بعده لا يساوق

علمه بما أحدثوا، والرواية تنفي علمه بما أحدثوه لا أصل وجود الإحداث بعده؛ لأنها قالت بأنّه لا يدري ما أحدثوا بعده، لا أنّه لا يدري أنّهم أحدثوا بعده.

وإن كان في هذا الحلّ كلّه نظر.

ب ـ إنّ الاختلاف الموجود في صيغ الحديث كثيرٌ منه طفيف، وأمّا الاختلاف الأساسيّ فيمكن تعقّله في سياق صدور هذا الحديث من الرسول أكثر من مرّة، وبتوضيحات مختلفة، فهذه ليست رواية لحادثة واحدة حصلت، وإنما لنصّ قد صدر، وربما يكون صدر مرّةً واحدة، وربما يكون قد صدر متعدّداً، لاسيما وموضوع هذا الحديث مهمّ جداً ويخبر المسلمين بأمرٍ عليهم أن يحتاطوا فيه، فيعقل تكرّر صدوره في عدّة مناسبات من النبي.

إلا أنّه مع ذلك، يظلّ هذا الحديث يُعارض كلاً من أخبار عرض الأعمال على رسول الله ونظريّة العلم النبويّ، ولا مفرّ من إشكاليّة التعارض هذه إلا بسبيلين:

السبيل الأوّل: إنكار هاتين النظريّتين، بادّعاء أنّه لا يوجد دليل واضح على عرض أعمال أمّته عليه، بمعنى عرض عمل كلّ فرد فرد، وإنّما بمعنى عرض أعمال الأمّة بما هي أمّة، وأخبارها بما هي أمة وجماعة، والآية القرآنية المعروفة: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**..﴾ (التوبة: ١٠٥)، لا تفيد معنى العرض التفصيلي المدّعى هنا[1].

وكذلك بإدّعاء بطلان نظريّة العلم النبوي العريض، ولو لمخالفتها لظواهر القرآن الكريم وبعض الأحاديث أيضاً.

فإذا أبطل شخصٌ هاتين النظريّتين، أمكنه الخروج بسهولة من الإشكال المتني المشار

(١) بل قد يقال بأنّ عرض أعمال الأمّة بما هي أمّة يلزم منه معرفته بما وقع بعده من انقسام الصحابة والمسلمين، فكيف يَسْتَغْرِب؟! فلابدّ من نفي أصل عرض الأعمال عليه بهذا المعنى أيضاً، إلا إذا قلنا بأنّ استغرابه من هذه المجموعة التي رآها لا من أصل الإحداث.

إليه، وإثباتها أو إنكارهما موكولٌ إلى محلّه.

السبيل الثاني: ادّعاء أنّ هذه الرواية وأمثالها مجرّد قصّة تشبيهيّة للحال التي ستكون في الآخرة، فلن يحصل مثل هذا في الآخرة، كلّ ما في الأمر أنّ الرسول يريد أن يُخبر المؤمنين بأنّ بعضكم سوف ينحرف في غيابي وبعد وفاتي، وأنّ هذا الأمر يؤلمني، فأنا قلبي عليكم وأسأل عنكم ويهمّني حالكم، لكنّ ما أعرفه عنكم بعد رحيلي سوف يؤذيني، فاحذروا ثم احذروا..

هذه هي روح الرسالة التي قُرّبت بقصّة خياليّة عن حدثٍ سوف يكون على الحوض أو في أيّ مقام آخر في الآخرة، فهذا أشبه شيء ببعض القصص القرآني الذي قيل ـ من قبل بعضٍ ـ بتمثيليّته مثل قصّة آدم وحواء وإبليس والخروج من الجنّة.

وليست اللغة العربية بالآبية عن مثل هذه البيانات، فإذا قُبِلَ مثل هذا، حُلّت المشكلة المتنيّة بشقوقها الثلاثة، وإلا أشكل تصديق هذا الخبر حتى لو صحّ سنده، فإنّ صحّة السند ليست نهاية الطريق بل بدايته.

والمتحصّل: إنّ ما يبدو لنا أنّ حديث التبديل والإحداث بعد الرسول يهدم إطلاقيّة نظريّة عدالة الصحابة، بل هناك العديد من الروايات الأخرى التي تتحدّث عن دفع بعض أصحاب النبيّ عن الحوض يوم القيامة وردت في الصحيحين وغيرهما، وقد ذكر القندوزي أنّها تبلغ تسعة أحاديث في صحيح مسلم وثمانية في صحيح البخاري، وغيرهما من المصادر أيضاً[1].

هذا، وإنّ الأحاديث الواردة في هفوات هذا الصحابي أو ذاك، وفي ذمّ النبي لهذا أو ذاك ليست بالقليلة، فتعضد بعضها بعضاً، ويعضد جميعُها حديثَ الحوض في فكرته الرئيسة.

٣ـ٢. نصوص التنافس والتبديل والإحداث والتضييع

الرواية الثالثة: خبر عقبة بن عامر، عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «.. إني فرط لكم، وأنا

(١) انظر: ينابيع المودّة ١: ٣٩٨.

شهيدٌ عليكم، وإنّي والله لأنظر إلى حوضي الآن، وإنّي أعطيت مفاتيح خزائن الأرض أو مفاتيح الأرض، وإنّي والله ما أخاف أن تُشركوا بعدي، ولكنّي أخاف عليكم أن تنافسوا فيها»[١].

وفي بعض المصادر أضيف في آخرها: «وتقتتلوا فتهلكوا كما هلك من كان قبلكم»[٢]، وفي بعض المصادر: «ولكنّي أخشى عليكم الدنيا أن تنافسوا فيها فتفشلوا فتهلكوا..»[٣].

فهذا الحديث يدلّ على خوف الرسول عليهم من التنافس والاقتتال والهلاك كحال الأمم السابقة، فلو كانت نظريّة عدالة الصحابة قائمة لعَلِمَ بها النبي، فكيف كان يخشى الذي خَشِيَه؟!

إلا أن يقال: إنّ حديثه هنا عن الأمّة الإسلاميّة، لا عن المخاطبين الذين يشافههم بالخطاب، فلا يكون في الحديث كثير دلالة.

الرواية الرابعة: خبر أبي هريرة، عن النبيﷺ: «إنّكم ستحرصون على الإمارة، وستصير ندامة وحسرة يوم القيامة، فبئست المرضعة، ونعمت الفاطمة»[٤].

فهذا كلام واضح من النبيّ على قضايا التنازع في الإمارة بعده، فلو كانوا عدولاً فاضلين، فعلى ماذا الحسرة والندامة؟! إلا إذا قصد بالخطاب الأمّة لا خصوص الصحابة المشافهين بالخطاب هذا.

الرواية الخامسة: خبر عمر بن عبيد الله، أنّه بلغه أنّ رسول اللهﷺ قال لشهداء أُحُد (هؤلاء أشهد عليهم)، فقال أبو بكر الصدّيق: ألسنا يا رسول الله بإخوانهم، أسلمنا كما أسلموا، وجاهدنا كما جاهدوا؟ فقال رسول اللهﷺ: «بلى، ولكن لا أدري ما تُحدثون

(١) مسند ابن حنبل ٤: ١٤٩، ١٥٣ ـ ١٥٤؛ وصحيح البخاري ٢: ٩٤، ١٧٦، و٥: ٤٠، و٧: ١٧٣، ٢٠٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ١٤.

(٢) صحيح مسلم ٧: ٦٨.

(٣) الطبراني، المعجم الكبير ١٧: ٢٧٩.

(٤) مسند ابن حنبل ٢: ٤٤٨.

بعدي»، فبكى أبو بكر، ثم بكى. ثم قال: أئنّا لكائنون بعدك؟[١].

والخبر دالّ على عدم وجود ضمانات عند النبي بحال أصحابه بعده، فلو كانوا عدولاً جميعاً ـ بالمعنى الذي تطرحه نظريّة عدالة الصحابة السائدة ـ لما كان هناك معنى لهذا السياق كلّه.

إلا إذا قيل بأنّ هذا الحديث صدر بعد أُحُد، وربما لم تكن آيات تعديل الصحابة قد نزلت بعدُ، أو يقال بأنّه حديثٌ عن الأمّة المسلمة كلّها.

والخبر مرسلٌ، لكن قال ابن عبد البر: «هذا حديثٌ منقطع لم يُختلف عن مالك في انقطاعه، وقد روي معناه مسنداً متصلاً من وجوه، من حديث عقبة بن عامر، وحديث جابر، وحديث أنس وغيره»[٢].

الرواية السادسة: خبر سهل بن سعد الساعدي، أنّه قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم التقى هو والمشركون فاقتتلوا، فلما مال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عسكره، ومال الآخرون إلى عسكرهم، وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلٌ لا يدع لهم شاذة ولا فاذة إلا اتبعها يضربها بسيفه، فقال: ما أجزأ منّا اليوم أحد كما أجزأ فلان، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما إنّه من أهل النار»، فقال رجلٌ من القوم: أنا صاحبه، قال فخرج معه كلّما وقف وقف معه، وإذا أسرع أسرع معه، قال: فجرح الرجل جرحاً شديداً، فاستعجل الموت، فوضع نصل سيفه في الأرض وذبابة (وذبابه ـ ذبابته) بين ثدييه، ثم تحامل على سيفه، فقتل نفسه، فخرج الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أشهد أنّك رسول الله، قال: «وما ذاك؟»، قال: الرجل الذي ذكرتَ آنفاً أنّه من أهل النار فأعظم الناس ذلك، فقلت: أنا لكم به، فخرجت في طلبه، ثم جرح جرحاً شديداً، فاستعجل الموت، فوضع نصل سيفه في الأرض وذبابة بين ثدييه، ثم تحامل عليه فقتل

(١) الموطّأ ٢: ٤٦١ ـ ٤٦٢؛ وانظر: الصنعاني، المصنّف ٣: ٥٤١، ٥٧٥، و٥: ٢٧٣.

(٢) الاستذكار ٥: ١٠٤ ـ ١٠٥.

نفسه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: «إنّ الرجل ليعمل عمل أهل الجنّة فيما يبدو للناس، وهو من أهل النار، وإنّ الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنّة»[١].

فهذا الحديث يعطي أنّ الرجل يجاهد مع النبيّ ولكنّه كان يبدو صالحاً فيما نهايته سيئة جدّاً، فكيف نعرف أنّ كلّ صحابيّ عادل إذا كانت هذه حال بعض من هو مجاهدٌ مع النبيّ، بحيث ظنّه المقرّبون من النبيّ من أهل الجنّة؟!

وقد حاول ابن الجوزي أن يعتبر هذا الرجل من المنافقين[٢]، لكنّ هذا لا ينفع بل يزيد الأمر سوءاً، كما هو واضح.

وهذا الخبر الصحيح الإسناد عند جمهور أهل السنّة، ربما يمكنني أن أثير تساؤلاً حوله، وهو أنّني لم أجد تفسيراً منطقيّاً لذهاب هذا الرجل خلف ذاك يتبعه حتى وقعت تلك الحادثة التي انتحر فيها وكأنّه يعلم بأنّها سوف تقع معه! إنّ هذا العمل غريبٌ حقّاً، فهل أنّك لو سمعت النبيَّ يقول بأنّ فلاناً من أهل النار فسوف تتبعه لترى؟ وماذا كنت تتوقّع أن ترى في تتبّعٍ لا يطول عادةً أكثر من ساعات؟ وهل كان هذا يتوقّع أن ينكشف له أنه من أهل النار بتتبّعه له في ساحة الحرب؟ يبدو لي الموضوع أقرب إلى (الفبركة) منه إلى الواقعيّة، والعلم عند الله.

الرواية السابعة: خبر قيس، قال: قلت لعمار: أرأيتم صنيعكم هذا الذي صنعتم في أمر (على ـ عليّ) أرأياً رأيتموه أو شيئاً عهده إليكم رسول الله صلّى الله عليه وسلم، فقال: ما عهد إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلّم شيئاً لم يعهده إلى الناس كافّة، ولكنّ حذيفة أخبرني عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم قال: قال النبيّ: «في أصحابي إثنا عشر منافقاً فيهم

---

(١) صحيح البخاري ٣: ٢٢٦، و٥: ٧٤، ٧٦؛ ومسند عبد بن حميد: ١٦٩؛ ومسند أبي يعلى الموصلي ١٣: ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

(٢) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين ٢: ٢٧٢.

(أربعة) ثمانية لا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط، ثمانية منهم تكفيكهم الدبيلة، وأربعة» لم أحفظ ما قال شعبة فيهم[١].

فهذا الحديث صريح في أنّ من أصحاب النبيّ من هو منافق، ومع هذا التصريح كيف يمكن القول بعدالة جميع أصحاب النبيّ، والمفروض أنّ الخبر صحيح الإسناد.

وهذه الرواية تشبه طريقة تطبيق الصحابيّ زيد بن ثابت، عنوانَ المنافقين على بعض أصحاب النبيّ، وذلك في الرواية المرويّة عنه في نزول قوله تعالى: ﴿**فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ**﴾: «رجع ناسٌ من أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، من أُحُد، وكان الناس فيهم فرقتين: فريق يقول: اقتلهم، وفريق يقول: لا، فنزلت: **فما لكم في المنافقين فئتين**»[٢].

فلاحظ كيف لم يجد زيد بن ثابت أيّ مشكلة في إطلاق وصف أصحاب النبيّ على الراجعين من أُحد، وفي الوقت عينه انطباق الآية عليهم، وهذا يعني أنّ بعض من يوصف بأنّه من أصحاب النبيّ يمكن أن يكون منافقاً، وأنّ الصحابة أنفسهم لم يكونوا يشعرون بأيّ تناقض بين الأمرين.

ومن هذا النوع أيضاً رواية إياس (بن سلمة)، قال: حدّثني أبي، قال: عُدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم رجلاً موعوكاً، قال: فوضعت يدي عليه، فقلت: والله ما رأيت كاليوم رجلاً أشدّ حرّاً، فقال نبيّ الله صلى الله عليه وسلّم: «ألا أخبركم بأشدّ حرّاً منه يوم القيامة، هذينك الرجلين الراكبين المقفيّين»، لرجلين حينئذ من أصحابه[٣].

فإذا أرجعنا الضمير في (أصحابه) إلى النبيّ، فسيكون النبيّ ناصّاً على فسق اثنين من أصحابه هو، مع إطلاق هذا الوصف دون إحساسٍ بالتناقض من قبل والد إياس، فكيف

(١) صحيح مسلم ٨: ١٢٢؛ وانظر: ابن البطريق، عمدة عيون صحاح الأخبار: ٣٣٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٩٨؛ والضحاك، الآحاد والمثاني ٢: ٤٦٦.
(٢) صحيح البخاري ٥: ١٨١؛ وسنن الترمذي ٤: ٣٠٦.
(٣) صحيح مسلم ٨: ١٢٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٩٨؛ والطبراني، المعجم الكبير ٧: ١٩.

نتكلّم عن تعديل جميع أصحاب النبيّ ودخولهم الجنّة؟!

وأمّا محاولة الإمام النووي الخروج من مشكلة هذا الحديث بالقول: «سمّاهما من أصحابه؛ لإظهارهما الإسلام والصحبة، لا أنّهما ممن نالته فضيلة الصحبة»[1]، **فهو تأوّل،** وحملٌ للفظ على غير ظاهره؛ إذ ظاهره أنّه يصفهما بالصحبة بنفسه، لا أنّه يستخدم التوصيف مجازاً بادّعائهما الصحبة، بل لو كانت العدالة ثابتة في ذهنه لما صحّ منه الانصياع لادّعائهما الصحبة والخضوع لهذا التوصيف المتنافر مع الفسق.

وإذا أخرجنا هذه الحالات لكونها ثابتة بدليل، فهذا يعني أنّ من حقّ الآخرين أن يدّعوا بأنّ لديهم أدلّة خاصّة تُثبت عدم عدالة بعض الصحابة وتُخرجهم عن تحت هذا التعديل، الأمر الذي ينتج عدم عدالة بعض الصحابة.

نكتفي بهذا القدر، وهناك نماذج أخرى من الأحاديث في مصادر الفريقين، تدلّ على عدم عدالة بعض الصحابة، وليس بحثنا معقوداً على الإطالة فيها، وغالبها يتصل بهذا الصحابي أو ذاك، ويرتبط بنصّ قرآني أو نبويّ، مثل قصّة الوليد بن عقبة الذي حكم القرآن الكريم نفسه بفسقه في الحادثة الشهيرة المرويّة، والذي روي أنّه صلّى الصبح بالناس بالكوفة أربعاً من السُكر، وشرب قدامة بن مظعون للخمر، أو ما جرى مع مروان بن الحكم وطرد الرسول له حتى عُرف بذلك، والعديد من الأحداث الأخرى التي تشير إلى تقاتلهم أحياناً كما جرى في أسباب نزول آية البغي من سورة الحجرات، فهذا كلّه لا يساعد على مفهوم عدالة الصحابة بالصورة التي يطرحها أنصار هذه النظريّة.

٣.٢. فكرة التبديل والتغيير في أدبيّات الصحابة أنفسهم

إنّ نوعاً من التناغم بين هذه النصوص المتقدّمة وبين نصوصٍ تُنقل عن بعض الصحابة، تعطي إيحاءً بارتكاز فكرة التبديل والتغيير عند بعض الصحابة بعد وفاة النبيّ،

---

(١) النووي، شرح صحيح مسلم ١٧: ١٢٨.

وسأنقل بعض العيّنات سريعاً لمزيد تأكيد، استكمالاً للبحث الحديثي هذا:

الرواية الأولى: خبر العلاء بن المسيب، عن أبيه، قال: لقيت البراء بن عازب ـ رضي الله عنهما ـ فقلت: طوبى لك، صحبت النبيّ صلى الله عليه وآله، وبايعته تحت الشجرة، فقال: «يا ابن أخي، إنّك لا تدري ما أحدثنا بعده»[١].

فإذا كان البراء بن عازب ممّن بايع تحت الشجرة وحضر مواقع نزول آيات تعديل الصحابة، فلماذا علّق بهذا التعليق؟ ولماذا لم يُعطِ السائل مجال المدح له ولأمثاله؟ هذا يكشف عن أنّه لم يكن يفهم من نصوص الكتاب والسنّة شيئاً عن نظريّة تعديل جميع الصحابة بهذا العرض العريض.

الرواية الثانية: خبر غيلان، عن أنس، قال: «ما أعرف شيئاً مما كان على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله»، قيل: الصلاة، قال: «أليس ضيّعتم ما ضيّعتم؟»[٢].

والخبر دالّ على اعتقاد أنس بأنّه قد ضُيّعت السنن والأحكام بعد النبيّ.

لكنّ الاستدلال به غير صحيح؛ فإنّ أنس بن مالك توفّي على المعروف عام ٩٣هـ، فيمكن أن يكون صدر هذا منه في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل، والصحابة آنذاك نزرٌ يسير جداً، وهو يتكلّم عن مسلمي العصر الأموي، فلا ربط للرواية بما نحن فيه.

الرواية الثالثة: خبر إسماعيل بن قيس، قال: قالت عائشة عند وفاتها: «إنّي قد أحدثت بعد رسول الله عليه السلام، فادفنوني مع أزواج النبيّ صلى الله عليه وآله»[٣].

وفي صيغةٍ أخرى للخبر وردت مرسلةً أنّه قيل لها: ندفنك مع رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقالت: «إنّي قد أحدثت بعده، فادفنوني مع أخواتي»، فدُفنت بالبقيع[٤].

---

(١) صحيح البخاري ٥: ٦٤ ـ ٦٥؛ والإصابة ٣: ٦٧.

(٢) صحيح البخاري ١: ١٣٤.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ٧٤.

(٤) ابن قتيبة، المعارف: ١٣٤.

وفي خبرٍ ثالث صحّحه الحاكم النيسابوري على شرط الشيخين، عن قيس بن أبي حازم، قال: قالت عائشة رضي الله عنها، وكان تحدث نفسها أن تدفن في بيتها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي بكر، فقالت: «إنّي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله حدثاً فادفنوني مع أزواجه»، فدُفنت بالبقيع[1].

وقد فسرّ الذهبي الحدث هنا بأنّها كانت تعني يوم الجمل، فإنّها ندمت ندامةً كليّة، وتابت من ذلك، على أنّها ما فعلت ذلك إلا متأوّلةً قاصدةً للخير[2].

ووفقاً لتفسير الذهبي فإنّ مجال الاستدلال بهذا الخبر يصبح ضعيفاً.

الرواية الرابعة: خبر يوسف بن مهران، قال: كنّا مع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، فقال جابر: «إذا سرّكم أن تنظروا إلى أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله الذين لم يغيّروا ولم يبدّلوا فانظروا إلى عبد الله بن عمر، ما منّا أحد إلا غيّر»[3].

فهذا الخبر فيه شهادة صريحة من أحد وجوه الصحابة بأنّ أغلب الصحابة قد غيّروا وبدّلوا، فلو كانت فكرة عدالة الصحابة مركوزة في ذهن الصحابة أنفسهم لما صحّ منهم صدور مثل هذه المواقف في حقّ بعضهم، وبهذا الأسلوب الشمولي تقريباً.

هل يضرّ إثبات عدم عدالة البعض بأصالة عدالة الصحابيّ؟

بناءً على مجمل ما تقدّم في المستند الحديثي لعدم عدالة بعض الصحابة يظهر أنّ هناك بعض النصوص التي يمكن أن يُفهم منها فكرة عدم عدالة بعض الصحابة بالمعنى الأصولي ـ لاستخدام كلمة الأصحاب فيها بما تحمله، وفق ما قلنا سابقاً، من دلالة على الصحابي بالمعنى الأصولي ـ فضلاً عن المعنى الحديثي.

والعديد من النصوص قادر على هدم نظريّة العدالة بالمفهوم الحديثي، أمّا المفهوم

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرك ٤: ٦؛ ومسند ابن راهويه ٢: ٤٣.
(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢: ١٩٣.
(٣) الحاكم النيسابوري، المستدرك ٣: ٥٦٠.

الأصولي، فعمدة النصوص التي تهدم نظريّة العدالة على صعيده هو حديث الحوض، مؤيّداً بعددٍ من النصوص الأخرى، مثل خبر قيس في روايته عن عمار (رقم ٧) وغير ذلك.

لكن ماذا يعني كلامنا هذا؟

إنّه يعني أنّ الصحابة فيهم من ليس بعادل، سواء عرفناه أو لا، ومن ثمّ فالقاعدة الكليّة القائلة: (كلّ صحابي عادل)، ليست مطابقةً للواقع الخارجي وفق هذه النصوص الحديثيّة، التي تؤكّد ما توصّلنا إليه في المقاربة القرآنيّة الآنفة.

لكن هل يعني ذلك بطلان أصالة عدالة الصحابي؟

هذا السؤال بالغ الأهميّة منهجيّاً، إذ هناك فرق بين أن تقول ـ وأرجو التأمّل جيّداً ـ: (بعض الصحابة غير عدول)، وأن تقول: (الأصل في كلّ صحابي لم يثبت فسقه أنّه عادل أو الأصل في الصحابي العدالة إلا إذا ثبت فسقه).

إنّ الصيغة الأولى توصّف الواقع الخارجي، فتضرّ بما يقوله أنصار نظريّة عدالة الصحابة من عدالة كلّ صحابي، أمّا الصيغة الثانية، فهي مع كونها مضرّةً بعموم قاعدة التعديل؛ لكنّها تظلّ مؤسِّسةً لقانون عدالة الصحابي بوصفه قانوناً مرجعيّاً يمثل الحالة الأصليّة التي تحتاج إلى دليل الاستثناء كي نخرج عنها.

من هنا، قد يقال ـ في مقابل مثل هذه الموارد الجزئيّة التي تثبت فسق فلان أو فلان بالاسم أو من دونه، أو فسق هذه المجموعة أو تلك، أو فسق مجموعةٍ ما وسط الصحابة ـ: إنّ غاية ذلك هو التزام التخصيص والإخراج عن تحت دليل تعديل الصحابة العام، لكنّ كلّ من لم يثبت فيه هذا التخصيص يبقى تحت عموم التعديل، فتبقى النظريّة قائمةً من حيث المبدأ، وهذا صحيح، فلا تكون بعض هذه النصوص ممّا يهدم النظريّة لو ثبتت بعمومٍ أو إطلاق، لكنّ هذه النصوص تُثبت بالتأكيد الرأي الذي يقول في النهاية بأنّ بعض الصحابة لم يكن عادلاً أو لم يختم حياته بعدالة.

فإذا ادّعى القائلُ بنظريّة عدالة الصحابي القولَ بأصالة التعديل فيمن لم يثبت فسقه، لم

تضرّه كلّ هذه النصوص، نعم سيكون كلّ صحابي حينها عُرضةً للبحث في وجود دليلٍ مخصّص يُخرجه عن القاعدة، ويكون البحث في المخصّص لازماً (وليس محرّماً!)؛ لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، كما تقرّر في أصول الفقه.

إلا أنّ الكلام كلّ الكلام في أنّ نصوص تعديل الصحابة هل هي نصوص بيان الأصل/المرجع أو هي نصوص توصيف الواقع الخارجي؟ وهل تقبل التخصيص بحسب نسقها البياني أو لا؟

الذي يبدو لي أنّها نصوص بيان واقع، وليست نصوصَ تأصيلِ قانونٍ مرجعيّ على طريقة القوانين الإنشائيّة الاعتباريّة في الفقه والقانون الوضعي، ولسانها البياني غير مقنع في إفادة تأصيل مرجعيّ بالمعنى الذي بيّناه، فراجعها تجد صحّة ما نقول، فهي لا تقول: كلّ صحابي عادل إلا ما خرج بالدليل، بل هي تنظر لواقع الصحابة، وتقول ـ بناءً على دلالتها على التعديل العام ـ: كلّ هؤلاء عدول، وهذا لسانٌ بيانيٌّ لا معنى لتخصيصه إلا كونه غير مطابق للواقع أو أنّه كاذب! أو أنّه من الأوّل يريد بيان الأعم الأغلب، كما هو فهمُنا الذي رجّحناه للنصوص التعديليّة في باب الصحابة، وهو فهم لا ينفع القائل بالتعديل العام بالطريقة السائدة.

كما أنّ هنا مشكلة ميدانيّة تواجهنا، وهي أنّه لو قيل بأنّ كلّ الصحابة عدول إلا ما خرج بالدليل، وثبت فسق مجموعة غير متعيّنة بدّلت وغيّرت، ففي هذه الحال يغدو صعباً العمل بالعام في جميع الصحابة بعد العلم الإجمالي بفسق بعضهم وعدم انطباق العام عليه، إلا إذا قيل بأنّ من نرجع إليه من الصحابة غالباً هو بعضهم، فيجري فيهم العام بلا معارض؛ لخروج البقيّة عن محلّ الابتلاء كما هي قواعد العلم الاجمالي، أو يقال بأنّه قد تعيّنت لنا مجموعة، فيُحمل المعلوم بالإجمال عليها وترتفع المشكلة.

أخطاء منهجيّة في الفهم الحديثي لناقدي نظريّة عدالة الصحابة

ووفقاً لمجمل ما تقدّم، من الضروري أن نميّز هنا مجدّداً في نصوصٍ من هذا النوع بين

عدّة مفاهيم: العصمة والعدالة، من جهة، والأمّة والصحابة من جهة ثانية، وبين أحوال الصحابة زمنيّاً من جهة ثالثة:

أ ـ فقد خلط بعضُ الناقدين لنظريّة عدالة الصحابة بين المرويّات التي تحكي عن مستقبل الأمّة المسلمة وبين موضوع الصحابة كما حصل مثلاً مع العلامة الحلّي[1]، فليس كلّ حديثٍ يحذّر من فتن لاحقة في الأمّة معناه أنّ الصحابة مشمولين بالضرورة، فإذا قال بأنّ أناساً من أمّتي سيحصل معهم يوم القيامة كذا وكذا، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ الصحابة ـ ولو بعضهم ـ مندرجون في هذا الإخبار، فالاستناد إلى هذا النوع من الأحاديث والمرويّات في غير محلّه، ولهذا لم نذكره حيث لا حاجة للإطالة.

ب ـ كما ينبغي التمييز بين مفهومَي العدالة والعصمة، كما أشرنا سابقاً، فليس كلّ معصية تصدر من صحابي معناها أنّ نظرية عدالة الصحابة قد بطلت؛ إذ العدالة لا تعني العصمة بحيث لا تصدر منهم معصية إطلاقاً، وإنّما المراد أنّهم من الإيمان بحيث لو صدرت منهم المعاصي والهفوات لتابوا إلى الله سبحانه وعادوا إلى رشدهم، وصحّحوا أخطاءهم.

ولهذا لا يمانع أنصار نظريّة عدالة الصحابة في الإقرار بصدور بعض الهفوات هنا أو هناك، لكنّهم يقولون بأنّ الصحابة كانوا يتوبون، وكان إيمانهم ينبّههم دوماً عند كلّ زلة أو سقطة، من هنا أقرّ الكثير منهم بأنّ عائشة أخطأت ثم تابت مما فعلت، وأنّهم كانوا يستغفرون الله سبحانه على الذنوب، فالعصمة شيء والعدالة شيء آخر.

نعم، ظاهرياً إذا ثبت لنا صدور معصية من شخص تسقط عدالته حتى تثبت توبته ممّا فعل، بطريقٍ أو بآخر.

وعليه، فالروايات الجزئيّة في صدور معصية هنا من صحابي أو هناك من صحابيّ آخر، أو خطأ هنا أو هناك، أو فساد مزاج هنا أو هناك، لا تخدش بقوّة في نظريّة عدالة الصحابة

---

(١) انظر: الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق: ٣١٥ ـ ٣١٧.

ما لم تبلغ حداً كبيراً جداً ـ كماً أو كيفاً ـ بحيث نفقد الوثوق بعدالة شخص من هذا النوع؛ لأنّ أنصار نظريّة عدالة الصحابة بإمكانهم أن يقولوا بأنّ الأدلّة الدالّة على نظريّتهم تصلح مؤشراً على أنّ المخطئ أو العاصي من الصحابة آيلٌ للتوبة وعدم الإصرار وهكذا.

ج ـ وينبغي التمييز في المرحلة الثالثة بين المراحل الزمنيّة، فلا يصحّ الاعتماد على مرويّات تبيّن سوء بعض الصحابة مثلاً في العهد المكّي أو أوائل العهد المدني؛ إذ بإمكان القائل بنظريّة عدالة الصحابة أن يتحدّث عن أنّ تعديل الصحابة ـ بحسب الآية ـ قد جاء في الحدّ الأدنى منتصف العهد المدنيّ وما بعد، ولعلّ الصحابة قبل ذلك كانوا في طور الإعداد والتأهيل ليصلوا إلى هذه المرحلة، فتصدر منهم زلّةٌ هنا أو هناك أو يكون بعضهم سيّئاً، ولهذا ذكرنا سابقاً النصوصَ التي تتحدّث عن توصيف المشهد بحسب المآلات مثل حديث الحوض الذي يتحدّث عن المشهد يوم القيامة.

وعلى أيّة حال، فمثل هذه النقاط المنهجيّة مهمّة، ولهذا استبعدنا جملة النصوص الحديثيّة التي تتورّط في هذا الخطأ القائم على عدم التمييز بين هذه الأمور، وحتى لا نطيل اكتفينا بالإشارة إلى هذه الأخطاء المنهجيّة التي وقع فيها بعضُ الباحثين الناقدين لنظرية عدالة الصحابة.

والذي نستنتجه من الروايات المتقدّمة وأمثالها، لاسيما حديث الحوض بصيغه وأشكاله المتعدّدة، والقاسم المشترك من نصوص التبديل والتغيير المرويّة عن النبيّ والصحابة معاً.. أنّ مجتمع الصحابة لم يكن كاملاً من جميع الجهات بحيث لن تقع فيه انحرافات، ولن يظهر فيه أفرادٌ منحرفون عن جادة الحقّ علميّاً أو عمليّاً، بل المؤشرات تفيد عكس ذلك، حيث تدلّ على بعض التغيّرات السلبيّة التي ستحدث عقب وفاة الرسول.

٣ـ مستند الإجماع في نفي التعديل العام للصحابة

لن نقف عند دليل الإجماع هنا؛ لوضوح عدم وجود إجماع إسلامي على عدم عدالة بعض الصحابة، ولا حتى شهرة غالبة، والإجماعُ الشيعي أيضاً لا ينفع؛ للاطمئنان

بمدركيّته ومستنده ومنطلقاته من مثل الأدلّة السابقة، إلى جانب المبرّرات العقدية المنطلقة من مسألة الإمامة.

فلا يصحّ التهويل على من يقبل بعدالة الصحابة ويرى أنّ لديه توفيقاً بينها وبين نظريّة الإمامة الشيعيّة، وادّعاء خروجه عن التشيّع لمخالفته لما اتفقت الشيعة عليه من عدم القول بعدالتهم جميعاً.

لهذا سوف ننتقل ـ بعون الله تعالى ـ إلى دراسة المعطيات التاريخيّة ودورها في تأسيس نظريّة عدم عدالة بعض الصحابة.

٤. المستند التاريخيّ لنظريّة نفي تعديل كافّة الصحابة

يُقصد بالمستند التاريخيّ الذي يُبطل نظريّة عدالة الصحابة ويُثبت عدالة بعض الصحابة فقط، الوقائع والأحداث التي وقعت بشكل مركّز عقب وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ هذه الأحداث تكشف بوضوح عن الحال التي كان عليها بعض الصحابة، وهذه الوقائع والأحداث الجزئية كثيرة جداً، بحيث يصعب حصرها.

ولكن تقف على رأس هذه الأمور ـ وفقاً لكلمات معارضي نظريّة العدالة ـ مجموعة وقائع، نذكر عيّنات منها فقط:

الواقعة الأولى: خروج جماعة من الصحابة على إمام زمانها الإمام عليّ بن أبي طالب، وتسبّبهم بسفك دماء المسلمين وإحداث تشظٍّ بين المسلمين، وإذا أردنا أن نكون حياديين تماماً فإنّ نفس هذه الحروب وما رافقها من أحداث دمويّة وأخطاء كثيرة تدلّ على انحراف بعض الصحابة ـ ولا يهمّنا تحديده ـ عن جادّة الحقّ.

هل يمكن تعقّل أنّ خروج معاوية ـ وهو أحد الصحابة ـ على الإمام علي كان اجتهاداً؟ فكيف يكون اجتهاداً وقد استقرّت حكومة علي ودان لها القريب والبعيد ورضي بها جمهور الصحابة؟ فما هو التبرير الاجتهاديّ لمعاوية غير أنّه يرى هذا الإمام الجديد للمسلمين غير عادل، وهذا ما يُثبت عدم عدالة بعض الصحابة في وعي بعضهم بحقّ

بعضهم بعضاً.

إنّ هذه الرسائل والمحاورات التي لا تعدّ ولا تحصى والتي سطرها الصحابة بحقّ بعضهم أثناء هذه الحروب، مثل ما جاء في نهج البلاغة، ومثل شعار المطالبة بدم عثمان، الأمر الذي يحوي اتّهاماً لصحابيّ جليل مثل علي بن أبي طالب بقتل إمام المسلمين عثمان بن عفان وغيرها وغيرها.. إنّ هذا كلّه خير دليل على عدم اعتقادهم بعدالة بعضهم.

إنّ سياسة معاوية مع الصحابة من البعيد حملها على أنّها اجتهاد، فهل هو اجتهادٌ سفكُ الدماء لمعارضة معاوية بالطريقة التي فعلها، كما فعل مع حجر بن عديّ الكندي وغيره؟!

من العسير جداً تفسير الفتن التي وقعت بين الصحابة في زمن علي ومعاوية على أنّها محض اجتهادات لم تتخلّلها مطامع دنيويّة، ونصوصهم فيها تشير بوضوح إلى انحرافات لا إلى تصحيح اجتهادات، فلو أنّ علياً حكم ولم يكن أحقّ بالخلافة فما هو الموجب شرعاً ومنطقياً للخروج عليه وسفك دماء عشرات آلاف المسلمين؟ ألم يكن بالإمكان التعايش مع عليّ؟ وهل كان في انحرافه وفسقه وفجوره خطراً على الإسلام لا يمكن تحمّله ولو للحظة حتى تُخاض معه حروب دموية ثلاثة؟! هل هذا هو منطق الأشياء؟ وهل هذا هو التحليل العقلانيّ للتاريخ؟! لنفرض أنّ علياً قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، لكن قد انتخبه المسلمون للإمارة، فهل تُخاض معه حروبٌ تسفك دماء المسلمين أم يطالب بقصاصه؟

نحن قادرون على أن نصدّق أنّ عدداً وفيراً من الصحابة قد يكون قد ضُلّل إعلاميّاً في هذه الحروب، فخرج قاصداً الله ورسوله، جاهلاً بالحقّ تائهاً، أمّا أنّ الجميع كذلك، وقد سمعوا كلّهم بروايات النبيّ في تفضيل هذا الصحابي أو ذاك، فهذا أمرٌ يبدو تبريره بالغ الصعوبة.

الواقعة الثانية: حادثة قتل خالد بن الوليد مالكَ بن نويرة ودخوله بزوجته يوم مقتله، والخلاف الذي دار بين أبي بكر وعمر في هذا الموضوع، حيث أصرّ عمر على إنزال العقاب والحدّ بخالد، لكنّ أبا بكر علّل تركه لذلك ببعض الاجتهادات، كيف يمكن الحديث عن

العدالة في حالٍ كهذه وبفعلةٍ بهذا المستوى؟ الإنسان العادل قد يصدر منه فعلٌ ثم يندم عليه، أمّا أن يصدر منه فعلٌ بهذا الحجم ولا نسمع عن ندم، فهذا ما يهزّ الثقة بعدالته بالمعنى الراقي والرفيع الذي يُطرح في عدالة الصحابة.

الواقعة الثالثة: التكاذب الذي كان يحصل بين الصحابة أنفسهم، فهناك شواهد على تكذيب بعضهم لبعض، كما حصل بين أبي هريرة وجمع من الصحابة، بل لاحظ طبيعة الخلاف بين أبي بكر من جهة وفاطمة الزهراء ابنة الرسول من جهة ثانية في قضيّة الميراث، وأنّهم كيف لم يأخذوا بنقل بعضهم بعضاً عن النبيّ في موضوع أنّه يورّث أو لا!

إنّ هذا النوع من الشواهد التاريخية يركّز عليه المعارضون لنظريّة تعديل جميع الصحابة ويسوقون عشرات الأحداث التاريخيّة في هذا المضمار(١).

وبصرف النظر عن إمكانيّة النقاش في بعض القصص التاريخيّة التي ينقلها المناقشون هنا وفي إمكانات حمل بعضٍ منها على الاجتهاد، يمكن أن يضاف إلى ذلك شاهدٌ تاريخي آخر يمكننا أن نذكره وهو أنّنا لم نسمع أحداً من الصحابة احتجّ على أحدٍ بنصوص التعديل العامّة الموجودة في الكتاب والسنّة، بل قد شرطوا في جمع القرآن عدالةَ الشاهد، في القصّة التاريخيّة، فلو كانت هذه الفكرة مركوزة في وعي الصحابة، لظهرت في كلماتهم أثناء خلافاتهم أو في علاقاتهم مع سائر المسلمين من الأجيال اللاحقة، ولم نسمع يوماً أنّهم دعوا للصلح أو لبناء علاقة مع الصحابة أو فيما بينهم تقوم على مفهوم عدالة الجميع وصلاح الجميع وجلالة الجميع وعدم الشكّ في نزاهة الجميع.

إنّ المعطيات التاريخيّة لا تعطي أيّ إيماء بوجود هذا المفهوم، ولهذا نحتمل أنّه ظهر في العصر العباسي أو بعد عهد عمر بن عبد العزيز؛ لأنّ عهد بني أُمية قبله قد لا يسمح بذلك مع اشتهار سبِّ عليّ ومن كان معه من الصحابة، فأُريد لاحقاً طيّ هذا الخلاف في

(١) انظر على سبيل المثال: هاشم معروف الحسيني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٨٩ ـ ١٠٧؛ وأضواء على السنّة المحمدية: ٣٥١ ـ ٣٥٣، وغيرهما كثير.

العصور الأولى، وأظنّ في مواجهة الخوارج وبعض الزيدية والإسماعيليّة والإماميّة الذين شاد ـ ولو بعضهم ـ مفاهيمه على الطعن في بعض الصحابة.

كما يمكن تقديم تفسيرات سيكولوجيّة لظهور فكرة عدالة الصحابة أيضاً، وهي الرغبة الدينيّة عادةً بتقديس المراحل الأولى للعمل الديني وتحييدها عن المستويات المتدنّية التي حصلت لاحقاً؛ لأنّ ذلك يعطي مزيداً من الطمأنينة الروحيّة، فإنّ هذه الطمأنينة تبرز عادةً إمّا بتقديس السابق؛ إذ لا مجال لمحاكمته بعد غيابه، أو بافتراض وجود مرحلة لاحقة سيعمّها الوئام والعدل وتطبيق الدين الحقيقيّ، فالعامل النفسي قادر على تكوين هذين المفهومين، دون أن يعني ذلك بطلانهما، وإنّما إشارة إلى رفض استبعاد المنشأ غير الديني لهما، من حيث المبدأ.

إنّ الوقائع التاريخيّة كانت ثقيلة ومكثفة جداً إلى حدّ أنّه ليس من السهولة تخطّيها أو التلاعب بها، **ففي نصّ بالغ الأهميّة في تقديري يصرّح سعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ) بالآتي**: «إنّ ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقات، يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم قد حاد عن طريق الحقّ، وبلغ حدّ الظلم والفسق. وكان الباعث له الحقد والعناد، والحسد واللداد، وطلب الملك والرئاسة والميل إلى اللذات والشهوات، إذ ليس كلّ صحابيٍّ معصوماً، ولا كلّ من لقي النبيَّ صلّى اللهّ عليه وسلّم بالخير موسوماً، إلا أنّ العلماء لحُسن ظنّهم بأصحاب رسول اللهّ صلى اللهّ عليه وسلّم، ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق، وذهبوا إلى أنّهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق؛ صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حقّ كبار الصحابة، سيّما المهاجرين منهم والأنصار، والمبشرين بالثواب في دار القرار. وأمّا ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبيّ صلّى اللهّ عليه وسلّم، فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء؛ إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء، ويبكي له من في الأرض والسماء، وتنهدّ منه الجبال، وتنشق الصخور، ويبقى سوء عمله على كرّ الشهور ومرّ الدهور، فلعنة اللهّ على من باشر، أو رضي، أو سعى،

ولعذاب الآخرة أشدّ وأبقى»[١].

ولا أدري، لماذا لم يحمل التفتازاني اللاحقين ـ كيزيد بن معاوية وجماعته ـ على التأويلات أيضاً؛ عملاً بقانون حُسن الظنّ بالمسلم عامّة؟! السبب هو أنّه تحرّر من تأويل التاريخ، وعاد إلى الفهم الطبيعي لوقائعه بعيداً عن أيّ أيديولوجيا مسبقة. وأكتفي بهذا المقدار من التعليق.

عدالة الصحابة بين مرجعيّتَي: النصّ والتاريخ

يواجه الكثير من القائلين بنظريّة عدالة الصحابة هذا الكمَّ التاريخي الوافر من الشواهد بفكرة الاجتهاد، وأنّ الصحابة اجتهدوا في هذه القضيّة هنا أو تلك هناك، وأنّ الموضوع لا علاقة له بكمالهم النفسيّ والروحي والإيماني، فيما يصرّ المعارضون على أن هذا الواقع التاريخي لا يقبل مثل هذه التأويلات.

أمام هذا المشهد، نجد أنّ أحد أوجه الخلاف الحقيقيّ بين المؤيّدين والمعارضين ترجع إلى تحديد المرجعيّة، فهل النصّ القرآني وبعض الروايات هما المرجع الرئيس في تعديل الصحابة، الأمر الذي يتطلّب تأويلاً قهريّاً لوقائع التاريخ، مما توفّره لنا فكرة الاجتهاد، أو أنّ المرجع هو الواقع التاريخي زمن النبيّ وبعده، وأمّا النصّ فدلالته ظهوريّة تقبل التأويل أو التخصيص بشواهد التاريخ الأخرى التي دلّت عليها الروايات التاريخيّة هنا وهناك، أو أنّه من الأوّل لا يُفهم إلا في ضمن الوعي السياقي للتاريخ عامّة؟

لقد لاحظنا في طيّات المباحث السابقة كيف أنّ جملة من ردود المعارضين على الاستدلال بالنصّ الديني أنّ الواقع التاريخي يقع على النقيض من مفاد النصّ، فلابدّ من حصر النص بخصوص من ثبت تاريخيّاً في المرحلة السابقة أنّه كان حاوياً على الصفات التي احتواها النصّ الديني، فيما نرى أنّ المؤيّدين لعدالة الصحابة يجعلون النصّ معياراً

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٣١٠ ـ ٣١١.

توصيفياً نهائياً، فإذا واجهوا وضعاً تاريخيّاً ما سعوا لتأويله بطريقة أو بأخرى، وأهم أعمدة التأويل فكرة الاجتهادات.

هذا ما يضعنا أمام سؤال أساسيّ مفصلي: أيّ من هذين المنهجين هو الصحيح؟

ربما يتم ترجيح جانب التاريخ؛ لأنّ الآيات والروايات ظهورات ظنّية ـ كما قال علماء أصول الفقه ـ تخضع أمام الدلالات القطعيّة الآتية من العقل أو حقائق التاريخ، والقرآن قد خُصّص مراراً أمام دليل العقل أو التاريخ أو جرى تأويله بطريقةٍ أو بأخرى. والوقائعُ التاريخيّة من الكثرة والوضوح بحيث لا تتحمّل تأويل ملابساتها ومضمونها، وإلا لما أمكن إثبات عدالة أحد أو فسقه برؤية صدور المعاصي منه؛ لاحتمال مبرّرات ما هنا وهناك له فيها!

وقد يتمّ ترجيح جانب النص؛ لأنّ الله أعلم بما في القلوب والنفوس، فنحن لم نعرف سوى ظواهر الأفعال التي صدرت من بعض الصحابة، أمّا البواطن والنوايا والقصود والدوافع فهذه يعلمها الله تعالى، فكيف ندّعي العلم بها فضلاً عن أن نتأوّل بها أو نخصّص عمومات قرآنيّة وحديثيّة؟! بل قد صرّح علماء أصول الفقه الإسلامي أنفسهم بأنّ الفعل دليلٌ صامت لا يحكي كثيراً عن نفسه، ومن ثمّ فلا نستطيع من خلاله مقاومةَ النصّ اللفظي الحاكي والمعبّر عن مضمونه.

يُضاف إلى ذلك أنّ القرآن قطعيّ السند أما أكثر هذه الشواهد التاريخيّة فهو ظنّي، فكيف نقدّم شواهد ظنّية على دليل قطعي ونتأوّله لأجلها؟! وحتى الأحداث القطعيّة تظل ملابسات حصولها أمراً غير واضح بعد مضي قرون على وقوعها، فكيف يمكن البتّ فيها والحال هذه وجعلها مأوِّلةً للنصوص القرآنيّة القطعيّة؟!

النظريّة المختارة في عدالة الصحابة وصيغة الحلّ والتوفيق

هذه الإشكاليّة المتقدّمة في موضوع المرجعيّة بين النصّ والتاريخ، تبدو معطياتها متكافئة بعض الشيء، ويبدو لي أنّ بالإمكان الجمع بين هذه المعطيات هنا؛ وذلك:

لقد قلنا سابقاً: إنّ الأوصاف التي تطلق على الجماعات يراد منها عادةً الأعم الأغلب من أفرادها، ولا أقلّ من أنّ تفسيرها بذلك لا يُعدّ تأويلاً أو تحكّماً، من هنا توصّلنا فيما سبق إلى أنّ الآيات القرآنية دالّة على حسن حال جمع وفير من الصحابة بالمعنى الأصوليّ للصحبة، فإذا أخذنا بعين الاعتبار النصوص القرآنيّة والحديثيّة والتاريخيّة التي استند إليها القائلون بنفي نظريّة عدالة الصحابة فسوف نجد أن ضمّها جميعاً إلى بعضها سيفضي إلى الاعتقاد بأنّ بعض الصحابة، ولنقل ٥٪ منهم، قد ارتكبوا أخطاء وانحرافات عقب وفاة النبيّ وأثناء حياته معاً، فآيات الإفك وأسرى بدر واللمز في الصدقات وعدم الأخذ بقول الفاسق وظاهرة المنافقين في الشقّ غير الظاهر منها، وأحداث واقعة أُحد، وحادثة محاولة قتل النبيّ في العقبة عقب منصرفه من تبوك، وحديث الحوض، لاسيما صيغة أصيحابي بناء على تفسيرها بالقلّة العدديّة، وغيرها.. كلّها شاهدة بوجود عدد من الصحابة لم يكن بالمستوى المطلوب من الإيمان والأخلاق والعمل الصالح، لكنها لا تدلّ على أنّ أغلبهم أو حتى نصفهم كان منحرفاً عن الحقّ، فيؤخذ بالمقدار الدلالي لهذه النصوص وتجمع مع الآيات السابقة التي قلنا بدلالتها على حُسن حال جمع وفير من الصحابة، بالقول: إنّ معظم الصحابة كانوا صالحين لكنّ بعضهم لم يكن كذلك، والقرآن تحدّث عن الظاهرة العامة فيهم جرياً على لغة العرب من بيان الشيء بالأعم الأغلب.

وهذه هي أصل نظريّتنا في موضوع عدالة الصحابة، والتي لاحظها القارئ في طيّات ما تقدّم من بحوث، وهي القولُ بعدالة أغلب الصحابة بالمعنى الأصولي للصحبة، والصلاح الاجتماعي العام، مع القول بعدم عدالة بعضٍ منهم، لكنّه يمثل الأقليّة.

أمّا الصحابة بالمعنى الحديثي للصحبة، فلم تثبت عندي قاعدة كليّة فيهم تفيد عدالتهم، بل لابّد لإثبات عدالة كلّ فرد منهم من الرجوع لأدلّة أخرى غير نصوص عدالة الصحابة.

معوقات وعقبات أمام النظريّة المختارة، تفكيك وتذليل

أمام هذه الصورة التي توصّلنا إليها في موضوع عدالة الصحابة، والتي قد تخالف

مشهور السنّة والشيعة، تقف بعض العوائق التي لابدّ من تذليلها:

العائق الأوّل: آية النجوى و.. والدلالة على فسق الأعمّ الأغلب

إنّ ما ورد في آية النجوى يدلّ على أنّ الحالة العامّة فيهم كانت الخوف على المال والدنيا، وأنّهم لم يقدّموا الصدقات بين يدي رسول الله لملاقاته، فإطلاقها الحديث معهم مع عدم توصيف الفاعلين بالبعض وإنما جاء الخطاب عاماً شاهدٌ على إرادة الأعم الأغلب منهم، وبعض الروايات تؤيّد هذا المعنى، فكيف نوفّق بين الصورة التي تريد مثل آية النجوى تقديمها وبين الصورة التي خرجنا بها؟

ويمكن الجواب عن ذلك بما قلناه سابقاً من أنّ مجتمع الصحابة خضع في حياته مع الرسولﷺ لدورة تدريبيّة قاسية وأنّ شهادة التعديل والرضا والنجاح التي حازها المجتمع الصحابي قد جاءت مع النصف الثاني من العقد المدني الهجري الأوّل، ولا يوجد أيّ مانع من أن يتعثر سير المتدرّبين أثناء دورتهم التدريبيّة مراراً وتكراراً قبل أن ينالوا شرف الرضا الإلهي، وحادثة النجوى لا يوجد دليل تاريخي قاطع يؤكّد نزولها بعد الشهادة الإلهيّة، فيمكن أن نجعلها في سياق المراحل الأولى لتنامي مجتمع الصحابة.

إنّ هذا ما يمكنه أن يضعنا أمام فهم تاريخي للنصوص القرآنية الواردة حول مجتمع الصحابة؛ إنّ القرآن لا يبدو أنه يتحدّث عن هذا المجتمع ـ على مستوى منحه شهادات ـ في العصر المكي، إنّما التركيز كان على مستوى المراحل اللاحقة على مسلسل الامتحانات السابق، وهذا أمرٌ منطقي جداً.

العائق الثاني: مفارقة عدالة الصحابة للموقف من خلافة الإمام عليّ

إنّنا لو تتبّعنا تاريخ الصحابة بعد وفاة النبيّ، سنجد أمرين هما:

أ ـ ترك أغلب الصحابة للإمام عليعليه السلام وعدم إعطائه الخلافة، وهو مؤشر بالغ الخطورة في إنتاج ما هو النقيض من نظريّة عدالة الصحابة ولو غالبهم، فكيف يكون غالبهم عدولاً ويتركون الوصيّة النبويّة الأهم، ويذرون أهل بيت نبيّهم؟!

ب ـ مشاركة الكثير جداً منهم في الحروب الداخليّة التي وقعت بين المسلمين، فلو كان المشاركون قلّةً لأمكن الجمع والتوصيف، أمّا مع كونهم كثرة فكيف يمكن تفسير ذلك؟!

أعتقد أنّ أحد أهم عناصر التمسّك الشيعي بنفي نظريّة عدالة الصحابة هو هذه القضيّة المركّبة من جزءين، وهذا ما يجعل نظريّة عدالة الصحابة من عوائق إنتاج نظريّة الإمامة في الفكر الشيعي، والعكس هو الصحيح، فإنّ نفي نظريّة عدالة الصحابة مع القول بفسق أغلبهم هو المفهوم الطبيعي الذي يمكن ترقّبه في مناخ نظريّة الإمامة؛ لأنّ السؤال الذي سيطرح نفسه هو: إذا كان الصحابة عدولاً فكيف تركوا الخليفة الشرعي الذي وصّى به الرسولصَلَّىاللهعَلَيهِوَآلِهِ؟ وإذا كانت الإمامة حقيقةً واقعة فكيف يمكن أن يتخذ هذا الموقف منها الصحابة العدول؟!

هذه الإشكاليّة المتصلة بمسألة الإمامة لا تَرِد على أصول الفكر السنّي؛ لعدم ثبوت الإمامة بالنصّ هناك، لكنّها أساسيّة جدّاً على أصول الفكر الشيعيّ.

لكي ندرس هذا الموضوع باختصار وتكثيف، لابدّ من عرضه على النظريّات المتعدّدة في قضيّة الإمامة، ويمكنني هنا عرض بعض هذه النظريّات سريعاً ورصد النتيجة وفقها:

النظريّة الأولى: وهي ما يمثل المعروف بين الإماميّة، من النصب الإلهي بالاسم للإمام عليّ بعد النبيّ خليفةً بعلمٍ من أغلب المسلمين على الأقلّ، خاصّة بعد حادثة غدير خمّ، ومن ثمّ فما وقع في سقيفة بني ساعدة هو غصبٌ للخلافة على مرأى المسلمين ومسمع.

وفقاً لهذه النظريّة تظهر الصيغة الإشكاليّة المتقدّمة في التوفيق بين تعديل الأعم الأغلب من الصحابة وبين نظريّة الإمامة.

النظريّة الثانية: وهي ما يمثل الرأي المشهور بين أهل السنّة؛ وذلك أنّه لا يوجد تنصيب للإمام عليّ مطلقاً، لا من قبل الله ولا من قبل النبيّ، بل إن لم نقل بتنصيب أبي بكر أو الأربعة الأول فإنّ المسؤوليّة وضعت على كاهل الأمّة في اختيار خليفةٍ لها بعد النبيّ، وقد قامت بوظيفتها.

ووفقاً لهذه النظريّة، لا توجد مشكلة أساساً في موضوع بحثنا، كما هو واضح.

النظريّة الثالثة: ما طُرح مؤخّراً بين بعض الباحثين، وله جذور معتزليّة معروفة عند معتزلة بغداد، من أنّه لا يوجد أيّ نصّ أو تنصيب، كلّ ما في الأمر أنّ عليّاً كان الأولى بالخلافة من حيث مواصفاته ومؤهّلاته.

ووفقاً لهذه النظريّة لا توجد مشكلة عندنا في موضوع بحثنا هنا؛ لأنّ الصحابة من الممكن أن يكون أخطؤوا في الترجيح، والخطأ لا يعني الفسق، بل من الممكن أنّهم قدّموا المفضول على الفاضل؛ لكونهم لم يؤمنوا بقبح ذلك أساساً، تماماً كما كان يرى بعض المعتزلة ذلك، حتى قالوا: الحمد لله الذي قدّم المفضول على الفاضل.

النظريّة الرابعة: وهي ما تلوح في بعض الأوساط الدينيّة الشيعيّة والسنيّة، من أنّ الخلافة على نوعين:

أ ـ الخلافة الظاهريّة أو الولاية السياسيّة: وهي إدارة الأمّة، وهذه تركها النبيّ للأمّة، فاختارت أبا بكر.

ب ـ الخلافة الباطنيّة أو الولاية الدينيّة: وهذه قد جرى تنصيب عليّ لها من قبل النبيّ.

ووفقاً لهذه النظريّة، لا توجد مشكلة عميقة في موضوع بحثنا أيضاً؛ خاصّة وأنّ النصوص الشيعيّة تقرّ برجوع الأمّة لعليّ علميّاً وقضائياً بعد النبيّ بنسبة جيّدة، فيرتفع الإشكال ولا يكون في حادثة السقيفة أيّ معضلة هنا.

النظريّة الخامسة: وهي التي ترى أنّ النبيَّ قد رشّح عليّاً للخلافة ولم ينصبه أو يعيّنه، فما حصل هو أنّ الأمّة لم تأخذ بترشيح النبيّ، واعتبرته تشخيص موضوع، ولا تكون بذلك قد عصت، بل غايته أنّها أخطأت.

ووفقاً لهذه النظريّة من الواضح أنّ المشكلة القائمة في موضوع بحثنا باتت ملغاة.

أكتفي بهذا القدر من عرض القراءات المتصلة بالإمامة والخلافة، وبهذا يتبيّن أنّ المشكلة تكمن بين النظريّة الأولى ـ مشهور الشيعة ـ وبين نظريّة عدالة الصحابة بمعنى الأعم الأغلب، فهل يمكن تصوّر صيغة توفيقيّة تحافظ على الاثنين؟

ما سأطرحه هنا هو صور افتراضيّة يمكن أن يقبلها الشيعي تاريخيّاً، بمعنى أنّها إذا

كانت ممكنةً ومعقولة تاريخيّاً ومنطقيّاً، فهي كافية لنا لرفع التناقض في موضوع بحثنا حتى لو لم نقدر على أن نُثبتها تاريخيّاً بشكل حاسم، فيرجى التنبّه، فنحن لا نبحث في الإمامة هنا وإنّما في موضوعٍ محدّد يريد رفع التنافي بين مفهومين يفترض ثبوتهما مسبقاً.

في هذا السياق، يبدو لي أنّه يمكن طرح حلّين، وربما يوضعان ضمن حلّ واحدٍ من جانبين، وهو يكمن في الآتي:

التصوير الأوّل للموقف التاريخي: الفكرة الأساسيّة التي أُريد بيانها: هل يمكن أن يكون ما حصل ليس تمرّداً من الأمّة على عليّ، بل هو انقلاب من مجموعةٍ معيّنة عليه؟

الجواب عن هذا السؤال يحدّد طبيعة الموقف هنا، فكلّما افترضنا أنّ الأمّة هي التي قامت برفض عليّ، تعقّد الموقف في التوفيق بين التعديل والإمامة، لكن لو افترضنا أنّ نُخبةً من الصحابة لها نفوذ في قبائلها وجماعاتها، قامت بهذه الخطوة الانقلابيّة، ثم فرضت نفسها في وقت قصير (بعض الروايات التاريخيّة تشير حتى إلى وجود بعض القوى العسكريّة على أرض المدينة عند وقوع حادثة السقيفة، وأنّه استخدمت القوّة بدخول قبيلة بني أسلم ليثرب، وأخذ البيعة بشيء من القوّة في طرقات المدينة المنوّرة، بل حتى بعض المواقف العنيفة ضدّ بعض الأنصار توحي بإمكانيّة وقوع مثل هذا القهر واستخدام القوّة)، ففي هذه الحال ستتغيّر رؤيتنا للأمور.

في هذه الحال، ستكون الأمور قد تمّت وبسرعة دون أن تفسح مجالاً لاعتراض أو ثورة مضادّة أو أزمة فراغ دستوري أو بلبلة سياسيّة، وأعتقد أنّ هذا هو الذي دفع الإمام عليّاً لترك حتى تسجيل اعتراض حقيقيّ على سقيفة بني ساعدة في الأيام الأولى، مكتفياً برفض البيعة، ولعلّ للإمام علي دوراً في منع حصول مواجهات واسعة ضدّ هذه الظاهرة الانقلابيّة خوفاً من صراعات قبليّة أو تشظّيات لا تتحمّلها المرحلة.

بل تشير بعض المعطيات التاريخيّة إلى أنّ هناك من عرض على عليّ التحرّك لكنّه رفض، بل لو صحّ أنّ بعض حركات التمرّد على الخليفة الأوّل لم تكن ذات صلة بموضوع الردّة، ولا بمنع الزكاة، بل كانت تعبيراً عن رفض الخلافة، ولهذا رفضت الطاعة للخليفة

وتسليمه الضرائب العامّة، فإنّ هذا يعني أنّ حركات معارضة قد ظهرت لكنّ الأوان كان قد فات أو أنّ المرحلة ما كانت تسمح بذلك.

إنّ فهم تركيبة المجتمع المدني والعربي مسألة ضروريّة هنا، فعندما وقع اجتماع سقيفة بني ساعدة ـ والمفروض شيعيّاً أنّ أفراد المجتمع غير عدول لاسيّما بفعلهم هذا ـ أُعلن في المدينة أنّ وجوه الصحابة من المهاجرين والأنصار قد انتخبوا أبا بكر بن أبي قحافة خليفةً بعد الرسول، إنّ هذا الإعلان في أجواء وفاة النبيّ والانشغال بتجهيزه ودفنه، وعيش هذا المصاب الأليم، قد يكون ساعد على تكريس هذا الواقع؛ إذ بعد وفاة النبيّ مباشرةً كانت الأمّة مصدومةً مدهوشةً بالحدث الجلل، وعقب انتهاء هذه المراسم من الطبيعي أن تثار أسئلة ويأتي فلان وفلان إلى الإمام عليّ لإثارة الموضوع عنده، والذين استعجلوا يوم الوفاة للقاء السقيفة من الممكن جداً أن يكون استعجلوا أيضاً إرسال الرسل والوفود إلى الأطراف بإعلان الخليفة، والأطراف ستسلّم بما يقال لها؛ لأنّها تعتبر الأصحاب في المدينة هم المرجع المقرّب من النبيّ، فلا معنى لأن يكونوا اختلفوا..

إنّ نهج المبايعة القَبَلي، إضافة إلى سرعة الأحداث بمجرّد وفاة النبي، يمكن أن يكون قد دَفَعَ الإمام علياً وسائر الذين استغربوا الموقف للسكوت وتشخيص أنّ المرحلة لم تعد تتحمّل خوض معركة في هذا الموضوع، الأمر الذي أدّى إلى التعامل مع الواقع من منطلق الأولويّة الثانية، أي سياسة الأمر الواقع.

هنا لن يكون أغلب الصحابة فسّاقاً، وإنّما حالهم حال الإمام علي في سكوته، أو أنّهم كانوا في الأطراف لا شأن لهم بقرارات المدينة.

التصوير الثاني للموقف التاريخي: في هذا التصوير يمكن أن نترقّى أكثر ونطرح ما أثاره السيد محمّد باقر الصدر[١]، ولكن بصيغة مطوّرة من قبلنا، بوصفه افتراضاً معقولاً في ذاته،

---

(١) الصدر، التشيّع والإسلام (بحث حول التشيّع ـ بحث حول الولاية)، من سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلّفات السيّد الصدر ١٨: ٥١ ـ ٥٦؛ وإذا صحّ ما طرحه الصدر نفسه من الإشارة

وذلك عبر القول باحتماليّة وجود اتجاهين رئيسين في حياة النبيّ رافقا نشوء الأمّة الإسلاميّة، وهما:

أ ـ اتجاه التعبّد التامّ بما يصدر عن النبيّ، بوصف كلّ ما يصدر هو وحي إلهيّ نهائي حاسم، لابدّ من التسليم له فوراً بحرفيّته.

ب ـ الاتجاه الذي لا يرى أنّ الدين يتطلب منه التعبّد إلا في نطاق خاصّ كالعبادات والغيبيات، وأنّ بعض ما صدر من النبيّ كان من موقع زعامته الدنيويّة وتشخيصاته المصلحيّة، كون النبيّ يمارس الاجتهاد أيضاً، ومن ثمّ يمكننا الاجتهاد والتصرّف على أساسه بالتغيير والتعديل في النصّ النبوي، وفقاً للمصالح الدينيّة العليا أيضاً.

وبناءً عليه، يمكن فرض أنّ ما حصل في السقيفة كان من قبل التيار الثاني، أو على الأقلّ إنّ ما حصل في السقيفة يمكن أن يكون تمّ قبوله من جانب جماعة من المسلمين انطلاقاً من فهمهم ما قاله النبيّ بوصفه اجتهاداً قابلاً للتعديل، فلما رأوا بعض كبار الصحابة قد عدّلوه زاد هذا من قناعتهم به، فلا يكون موقفهم من إمامة عليّ حينها موقف فسقٍ بالضرورة، بل هو موقفُ اجتهادٍ خاطئ على أبعد تقدير.

إنّ الكثير مما فُهم تمرّداً على النبيّ من قبل بعض الصحابة في حياته كعمر بن الخطاب، يمكن تفسيره وفقاً لهذا النمط من الفهم، والذي هو في نفسه قد لا يكون صحيحاً من وجهة نظرك اليوم مثلاً، لكنّ التفسيق شيء والتخطئة شيء آخر.

وهذا معنى ما يقوله السيّد الصدر من أنّ هذين الاتجاهين اللذين بدأ الصراع بينهما في حياة النبيّ، قد انعكسا على موقف المسلمين من أطروحة زعامة الإمام للدعوة بعد النبيّ، فالمثلون للاتجاه التعبّدي وجدوا في النصّ النبوي على هذه الأطروحة سبباً بقبولها، دون

التلميحيّة إلى كون قضيّة الإمامة ليست من الضروريّات الواضحات حتى في عصر النصّ بما قد يلتقي مع فكرته هذه، فإنّ الأمر يغدو أوضح، فانظر له: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

توقّف أو تعديل. وأمّا الاتجاه الاجتهادي فقد رأى أنّه بإمكانه أن يتحرّر من الصيغة المطروحة من قبل النبيّ، إذا أدّى اجتهاده إلى صيغة أخرى أكثر انسجاماً ـ في تصوّره ـ مع الظروف.

إنّ فكرة السيد باقر الصدر هذه (ببعض التطوير الصياغي والمفهومي من قبلنا)، ربما تكون ساعدت على تصديق بعض المسلمين بأنّ الإمامة كانت كذلك، بعد أن رأوا أنّ نخبةً من أصحاب النبيّ المقرّبين فعلوا ذلك في سقيفة بني ساعدة، فهذا الفضاء إذا كان موجوداً كما يقول الصدر ـ وقد سبق أن رجّحنا وجوده في بعض بحوثنا في كتاب حجيّة السنّة ـ فهو يعزّز من سكوت ولو بعض المسلمين عمّا حصل.

أما المشاركة في الحروب، فأمرها أسهل؛ لإمكان خضوع كثيرين في تلك الفترة للتضليل الإعلامي.

وبهذا يمكن طرح فرضيّة توفيقيّة إمكانيّة بين نظريّة تعديل أغلب الصحابة، ونظريّة الإمامة بالمفهوم الشيعيّ، دون حاجة للتأوّل أو التكلّف في فهم نصوص التعديل ونصوص الإمامة عند من يؤمن بالاثنين معاً.

العائق الثالث: النصوص الحديثيّة الخاصّة

العائق الثالث هنا هو بعض المرويّات الخاصّة، والتي يقف على رأسها اثنان، هما:

أ ـ حديث الحوض بصيغة (همل النعم)

الرواية الأولى: حديث الحوض ببعض صيغه، وهي الصيغة التي جاء فيها التعبير بهمل النعم، ففي خبر أبي هريرة، عن النبيﷺ قال: «بينما أنا قائم، فإذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلمّ. فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: وما شأنهم، قال: إنهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم، فقال: هلم. قلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: ما شأنهم. قال: إنهم

ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»[١].

والهَمَل من الإبل قليل، وهو الذي لا يرعى ولا يستعمل[٢]، وفي ذلك إشارة إلى قلّة عدد الناجين من الصحابة، فكيف يمكن التوفيق بين هذا الحديث والنتيجة التي خرجنا بها؟!

والجواب: إنّ الحديث لا يدلّ على أنّ الناجين من الصحابة هم مثل همل النعم، بل يدلّ على أنّ الناجين من هذه المجموعات التي يراها النبيﷺ هم مثل همل النعم؛ لأنّه لا يوجد تصريح بالصحابة في الحديث، وكلّ ما في الأمر أنّ في الرواية إشارة إلى «يخلص منهم» والضمير في «منهم» يفترض رجوعه إلى هذه المجموعات التي رآها النبيﷺ، فكأنّ الرواية تريد أن تقول: إنّ هناك مجموعات سوف أعرفها وستدخل إلى جهنم ولن ينجو منها سوى بضعة أفراد، لا أنّ كلّ الصحابة هذا حالهم، ولا أقلّ من عدم وجود ظهور في ذلك.

إلا أن يقال بأنّه لا يمكن عود الضمير على غير الصحابة؛ لأنّ المفروض أنّ الفئات التي رآها النبيّ قد ارتدّت ونودي بها إلى النار، فلا معنى لأن يخلص منها أحد[٣].

لكنّه غير واضح؛ لإمكان أنّ الارتداد هنا، كما اعترف به صاحب هذا الكلام نفسه، هو مطلق الرجوع لا الكفر، وهذا معناه أنّ من الممكن أنّ هؤلاء تمكّن بعضهم من الخلاص، وهم قليل جداً، إما لعملٍ عملوه أو لعدم إغراقهم في التراجع، ولا مانع منه، كما نقول: لا ينجو من أصحاب الكبائر إلا القليل، فلا داعي لإرجاع الضمير إلى مفروض ذهني لا مؤشّر عليه من اللفظ.

يضاف إلى ذلك أنّ حديث الحوض ورد بصيغ عديدة، فنأخذ منها بالقدر المشترك،

(١) صحيح البخاري ٧: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢) انظر: فتح الباري ١١: ٤١٤.

(٣) علي آل محسن، كشف الحقائق: ١٧٦.

والمفروض أنّ أغلب صيغه ليس فيه مثل هذا التعبير (همل النعم) أو المفهوم.

ب. حديث ارتداد الناس بعد النبيّ، وقفة نقديّة تأمّليّة

الرواية الثانية: حديث الارتداد، فقد ورد في كتاب سُليم بن قيس الهلالي، عن سلمان، عن الإمام عليعليه السلام، أنّه قال: «إنّ الناس كلّهم ارتدّوا بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله غير أربعة»[١].

وفي الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، بسنده إلى بريد بن معاوية، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «ارتدّ الناس بعد النبيصلى الله عليه وآله إلا ثلاثة نفر: المقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ثم إنّ الناس عرفوا ولحقوا بعدُ»[٢].

وفي روايةٍ أخرى، عن عمرو بن ثابت نفس المضمون، وفيه إضافة شيء من الطعن بعمار بن ياسر[٣].

وعن أبي بكر الحضرمي، قال: قال أبو جعفرعليه السلام: «ارتدّ الناس إلا ثلاثة نفر: سلمان، وأبو ذر، والمقداد»، قال: فقلت: فعمار؟ فقال: «لقد جاض جيضة..»[٤]، والجيضة هي الميل والزيغ[٥].

وعن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: ارتدّ الناس إلا ثلاثة: أبو ذر وسلمان والمقداد؟ قال: فقال أبو عبد اللهعليه السلام: «فأين أبو ساسان وأبو عمرة الأنصاري؟!»[٦].

وعن حنان بن سدير، عن أبيه، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «كان الناس أهل ردّة بعد

(١) كتاب سليم بن قيس: ١٦٢.

(٢) الاختصاص: ٦.

(٣) المصدر نفسه: ٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٠؛ ورجال الكشي ١: ٥١.

(٥) انظر: الرواشح السماوية: ٢١٥.

(٦) رجال الكشي ١: ٣٨. وأبو ساسان هو الحصين بن منذر الرقاشي، وأبو عمرة الأنصاري هو ثعلبة بن عمرو.

النبيﷺ إلا ثلاثة»، فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: «المقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ثم عرف الناس بعد يسير..»(١).

وعن عبد الملك بن أعين، أنّه لم يزل يسأل أبا عبد الله عليه السلام، حتى قال له: فهلك الناس إذاً؟ قال: «أي والله يا ابن أعين، هلك الناس أجمعون»، قلت: من في الشرق ومن في الغرب؟ قال: فقال: «إنّها فتحت على الضلال، أي والله هلكوا إلا ثلاثة، ثم لحق أبو ساسان، وعمار، وشُتَيرة، وأبو عمرة، فصاروا سبعة»(٢).

وعن حمران، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام.. فقال: «ألا أخبرك بأعجب من ذلك؟» قال: فقلت: بلى، قال: «المهاجرون والأنصار ذهبوا (وأشار بيده) إلا ثلاثة»(٣).

وفي خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جاء المهاجرون والأنصار وغيرهم بعد ذلك إلى عليّ عليه السلام، فقالوا له: أنت والله أمير المؤمنين وأنت والله أحقّ الناس وأولاهم بالنبيﷺ، هلمّ يدك نبايعك فوالله لنموتن قدّامك! فقال علي عليه السلام: إن كنتم صادقين فاغدوا غداً عليَّ محلّقين، فحلق عليّ عليه السلام، وحلق سلمان وحلق مقداد وحلق أبو ذر، ولم يحلق غيرهم، ثم انصرفوا فجاؤوا مرّةً أخرى بعد ذلك، فقالوا له: أنت والله أمير المؤمنين، وأنت أحقّ الناس وأولاهم بالنبيّﷺ، هلمّ يدك نبايعك فحلفوا، فقال: إن كنتم صادقين فاغدوا عليّ محلّقين، فما حلق إلا هؤلاء الثلاثة». قلت: فما كان فيهم عمار؟ فقال: «لا». قلت: فعمار من أهل الردّة؟ فقال: «إنّ عماراً قد قاتل مع عليّ عليه السلام بعدُ»(٤).

وفي مرسل محمد بن بشير، قال: «ما بقي أحدٌ إلا وقد جال جولة إلا المقداد بن

---

(١) رجال الكشي ١: ٢٦ ـ ٣١؛ والكافي ٨: ٢٤٥؛ وتفسير العياشي ١: ١٩٩.

(٢) رجال الكشي ١: ٣٤ ـ ٣٥؛ والاختصاص: ٥ ـ ٦. وشتيرة من أصحاب عليّ، وهو شتيرة بن شريح، وقيل: شتير بن شكل، وقيل: سمير، وقيل: شتير، والظاهر أنّه قتل في صفين مع عليّ هو وإخوته.

(٣) رجال الكشي: ٣٧؛ والكافي ٢: ٢٤٤.

(٤) رجال الكشي ١: ٣٨ ـ ٣٩.

الأسود، فإنّ قلبه كان مثل زبر الحديد»[١].

فهذه الروايات واضحة في حصول حالة انهيار ديني بعد رسول الله ﷺ عبّر عنه بالارتداد، وقد ذكر بعض العلماء أنّه لا يُراد بالارتداد هنا الكفر بعد الإسلام، وإنّما الارتداد عن البيعة يوم الغدير وعن إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[٢]، فإذا لم يبق سوى ثلاثة فقط أو سبعة فأيّ مجتمع هذا إذاً؟!

وقد استشهد لعدم إرادة الارتداد الفقهيّ، بأنّ النصوص ذكرت تعبير «ارتدّ الناس»، وهو تعبير يعني الرجوع لغةً، ولم يرد فيها تعبير «الردّة» حتى يُفهم منه تكفير الشيعة لكلّ المسلمين[٣].

لكنّ بعض الروايات ـ كما رأينا ـ استخدم تعبير «ردّة»، مثل خبر سدير الوارد في رجال الكشي والكافي، وخبر أبي بصير في قصّة الحلق.

يُشار إلى أنّ هذا النوع من النصوص الذي ورد فيه استخدام الارتداد والردّة ونحوهما، قد ورد في بعض المرويّات السنّيّة القليلة، مثل:

أ ـ خبر موسى بن هياج، قال: لما ولي عمر بن عبد العزيز، قال القاسم بن محمّد: اليوم تنطق العذراء في خدرها، سمعت عمّتي عائشة تقول: «لما قبض ـ يعني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ـ ارتدّت العرب قاطبة، واشرأبّ النفاق وصار أصحاب محمّد كلّهم معري (معرى) مطيره في حفش، فوالله ما اختلفوا في نقطة إلا طار أبي وعنائها..»[٤].

لكنّ هذا الحديث لا يفيد ارتداد أصحاب محمّد، بل كأنّه ناظر إلى قبائل العرب في الأطراف، فلاحظ.

(١) المصدر نفسه: ٤٦؛ والاختصاص: ١١.
(٢) انظر: الكلبايكاني، نتائج الأفكار ـ الأوّل ـ: ١٩٦.
(٣) راجع: محسن الحائري، الثقلان: ٤٨.
(٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٣١٤؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٦: ٣٣٦.

ب ـ خبر عمرو بن ثابت، أنّه «لما مات النبي صلّى الله عليه وسلّم كفر الناس إلا خمسة»[1].

وهو حديث ضعّفوه بعمرو بن ثابت، وعمرو هذا هو الذي له رواية شبيهة تقدّمت آنفاً في مصادر الشيعة.

ج ـ بعض صيغ حديث الحوض التي ورد فيه تعبير الارتداد، وقد تقدّمت.

لكنّ حديث الحوض لا يفيد ـ في أغلب صيغه عدا صيغة همل النعم المتقدّمة ـ ارتداد أغلب الناس، بل يفيد ارتداد بعض الجماعات من الناس، فراجع.

ولابدّ من دراسة هذه الأحاديث من حيث الصدور والدلالة، في ثلاثة أبحاث:

البحث الأوّل: رصد مصادر حديث ارتداد الناس

إنّ المصادر الأصليّة لهذه الأحاديث هي كتب: الاختصاص للمفيد، ومعرفة الرجال للكشي، والكافي للكليني، وكتاب سُليم بن قيس، وإلى هذه المصادر ترجع مجمل هذه الروايات ومهمّها، بصرف النظر عن حديث الحوض.

أ ـ أمّا كتاب الكافي للشيخ الكليني، فأمره واضح ولا نقاش فيه من حيث هو مصدر حديثي.

ب ـ وأمّا كتاب الرجال للكشي، فهو كذلك، لكن سيأتي البحث فيه في الفصل الأخير من هذا الكتاب، حيث سنتكلّم عن بعض الأمور التي تتصل به ومنها نسبته من جهة، واعتباره كثير الأخطاء من جهة أخرى، لكنّ هذا لا يضرّ بثبوت مصدريّته هنا.

ج ـ وأمّا كتاب سُليم بن قيس الهلالي، فالأخبار الواردة هنا فيه لابدّ من اعتبارها ضعيفة السند؛ لما حقّقناه في محلّه من أنّ سُليم بن قيس من الثقات الأجلاء، وله كتاب بهذا

---

(١) تهذيب الكمال ٢١: ٥٥٧؛ وتهذيب التهذيب ٨: ٩؛ وتاريخ الإسلام ١١: ٢٨٠؛ والبداية والنهاية ٦: ٩١.

الاسم، إلا أنّ هذه النسخة الواصلة إلينا من هذا الكتاب لم تصلنا بأيّ طريق معتبر، تماماً كما هو رأي السيّد الخوئي.

ومحاولاتُ بعض المعاصرين تعويض سند هذا الكتاب ليست ناهضة، خاصّة ما اعتمد منها على طرق المتأخّرين التي لم يثبت كونها طرقاً حقيقيّة إلا بقرينة هنا أو هناك، بل سيأتي بالتفصيل في هذا الكتاب البحث حول قاعدة تعويض الأسانيد، وأنّ هذه القاعدة تواجه مشاكل عميقة في الإثبات.

وقفة حول ثبوت نسبة كتاب الاختصاص للشيخ المفيد

د ـ **وأمّا كتاب الاختصاص**، فالمشكلة فيه تكمن في صحّة نسبته للشيخ المفيد (٤١٣هـ)؛ حيث قد يقال بأنّه لا دليل يثبت ذلك.

وقد انقسم العلماء والباحثون في أمر مؤلّف هذا الكتاب إلى آراء:

الرأي الأوّل: وهم الذين يرون أنّ المؤلّف هو الشيخ المفيد، **ومن أبرز هؤلاء العلامة المجلسي**، الذي صرّح في مقدّمات البحار بالقول: «وأمّا كتاب الاختصاص، فهو كتابٌ لطيف مشتمل على أحوال أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله، والأئمّة عليهم السلام، وفيه أخبار غريبة، ونقلته من نسخة عتيقة، وكان مكتوباً على عنوانه: كتابٌ مستخرج من كتاب الاختصاص تصنيف أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران رحمه الله. لكن كان بعد الخطبة هكذا: قال محمد بن محمد بن النعمان: حدّثني أبو غالب أحمد بن محمد الزراري وجعفر بن محمد بن قولويه إلى آخر السند، وكذا إلى آخر الكتاب يبتدئ من مشائخ الشيخ المفيد[١]، فالظاهر أنّه من مؤلّفات المفيد رحمه الله»[٢].

ومن هؤلاء أيضاً الحرّ العاملي كما يظهر من بعض كتبه، والسيد هاشم البحراني،

(١) سيأتي أنّ الكتاب فيه من هم ليسوا من مشايخ المفيد، بل أكثر مشايخ الكتاب ليسوا مشايخ للمفيد.

(٢) بحار الأنوار ١: ٢٧.

والشيخ يوسف البحراني، والسيد محسن الحكيم[١]، وقد دافع السيّد جعفر مرتضى العاملي وآخرون عن هذا الرأي[٢]، وخالفه السيّد الخوئي والسيد الزنجاني وغيرهما بشكل واضح[٣].

وممّن رفض النسبة الدكتور البهبودي في تعليقاته على البحار، حيث قال: «ويظهر من هذا التوافق بين كتاب الاختصاص وبين كتاب التكليف لابن أبي العزاقر الشلمغاني المعروف بفقه الرضا عليه السلام ـ كما عرفت في ج ٥١ ص ٣٧٥ من هذه الطبعة ـ أنّ مؤلّف كتاب الاختصاص اعتمد على كتاب التكليف وأخذ عنه، كما أخذ عنه ابن أبي جمهور في كتابه غوالي اللئالي عارفاً بنسبة كتاب التكليف إلى مؤلفه. ويستظهر من هذا التوافق بين العبارتين أنّ مؤلّف كتاب الاختصاص ألّف كتابه وجمعه من مطاوي كتب المحدّثين تارةً مع السند، وتارة بلا سند، كما حذى حذوه مؤلّف كتاب جامع الأخبار الذي نُسب إلى الصدوق رحمه الله، فمن البعيد جداً أن يأخذ الشيخ المفيد عن الشلمغاني رواياته هذه وكلّها مرسلة، بلفظه ونصّه، وكيف كان هذا التوافق بين العبارتين مما يوهن نسبة كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفيد قدس سره»[٤].

---

(١) انظر: الحرّ العاملي، الفصول المهمّة في معرفة أصول الأئمّة ١: ١٢٠، ٤٧٩، ٥٧١؛ والبحراني، حلية الأبرار ١: ١٦٠؛ ومدينة المعاجز ١: ٧٣؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ١٢: ٤٠١؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٠٣، ١٠٥.

(٢) انظر: جعفر مرتضى، مأساة الزهراء ١: ١٧٤، ١٧٨ ـ ١٨٥؛ وهاشم الهاشمي، حوار مع فضل الله حول الزهراء: ١٩٥ ـ ١٩٨؛ وانتصر له السيد محمّد مهدي الخرسان في تقديمه لكتاب الاختصاص.

(٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ١٣٠، ١٩٧، ٣٠٧، ٣٤٥، ٣٥٥، و٩: ١٠١، و١١: ٣٧٧؛ وموسى الزنجاني، شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مجلّة نور علم، في حلقتين، الأولى في العدد ٤٠: ٦١ ـ ٨٠، والثانية في العدد ٤٢: ١٥٠ ـ ١٧٣؛ وآصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥، ٢٧ ـ ٣٠؛ ومحمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٢٤١.

(٤) بحار الأنوار ٦٨: ٣٥٤، الهامش رقم: ٢. إلا أنّه أُورد على هذا الكلام أنّ كتاب الشلمغاني وقع

الرأي الثاني: إنّ الكتاب من تأليف أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، المعاصر للشيخ الصدوق، وقد ذهب إلى هذا الرأي غير واحد، مثل ضامن بن شدقم الحسيني المدني (١٠٨٢هـ)[١].

لكنّ الآغا بزرك الطهراني والسيد محسن الأمين العاملي ذهبا إلى أنّ هذا الكتاب الموجود بين أيدينا هو عين كتاب العيون والمحاسن للمفيد، وخطبة الكتابين واحدة، وأنّ الأصل هو لابن عمران لكنّ الموجود هو المختصر للمفيد[٢].

الرأي الثالث: إنّ الكتاب لجعفر بن الحسين المؤمن، ولم يتمّ التحقّق من قائل هذا الرأي، لكنّه ذكره السيد إعجاز حسين الكنتوري قائلاً: «وقيل: إنّ المؤلّف إنّما هو جعفر بن الحسين المؤمن، الذي قد تكرّر في أوائل أسانيد هذا الكتاب، لكنّ الظاهر من سياق الكتاب أنّ مصنّفه هو الشيخ المفيد وجعفر بن الحسين راويه، واعلم أنّ الذي يلوح من آخر الكتاب ومما كتبه بعض العلماء على ظهر بعض نسخه أنّ هذا الكتاب هو اختصار كتاب الاختصاص، لا نفسه، ومؤلّف الاختصاص هو الشيخ أبو علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران المعاصر للصدوق، ومؤلّف الاختصار الشيخُ المفيد..»[٣].

الرأي الرابع: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين، وهو الدكتور حسن الأنصاري، من أنّ الكتاب يرجّح أن يكون دفتراً لأحد المشتغلين بالحديث، جمع فيه متفرّقات حديثيّة من كتب كانت عنده ليستعين بها لاحقاً في تصنيفاته، وهذا ما يبرّر كلّ هذا الإرباك الموجود في الكتاب، ثم حاول هذا الباحث تقطيع الكتاب ليجعله متفرّقات بهذا النحو[٤].

في طريقه المفيدُ، وأنّه كان في حال استقامته، انظر في هذا الصدد: الزنجاني، شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٧٩ ـ ٨٠.

(١) انظر: ضامن بن شدقم، وقعة الجمل: ٨٩.

(٢) انظر: الذريعة ١: ٣٥٩ ـ ٣٦٠؛ وأعيان الشيعة ٢: ٥١٢.

(٣) الكنتوري، كشف الحجب والأستار: ٣٠.

(٤) حسن الأنصاري، نمونه از دفاتر محدثان، كتاب الاختصاص منسوب به شيخ مفيد:

والذي جُعل أساساً لرفض الوثوق بنسبة الكتاب إلى المفيد أمورٌ نعرض عن بعضها لوضوح ضعفها، لكن المهم هو:

١ ـ إن الكثير من روايات الكتاب قد صدّر بكلمة: حدّثني جعفر بن الحسين المؤمن، مما يظهر منّه أنّ هذا الكتاب يرجع إليه.

وأجيب بأن الكثير من الروايات الأخرى صدّرت بأسماء آخرين[1]، كما علّق السيد إعجاز حسين هنا ـ كما تقدّم ـ بالقول: «لكنّ الظاهر من سياق الكتاب أنّ مصنّفه هو الشيخ المفيد، وجعفر بن الحسين راويه»[2].

وعلّق الطهراني على هذا الرأي أيضاً بالقول: «جعفر هذا هو أبو محمّد جعفر بن الحسين بن علي بن شهريار القمي المؤمن الذي توفي سنة ٣٤٠، بالكوفة بعد انتقاله من قم إليها، كما ترجمه النجاشي ولم ينسب إليه الاختصاص، مع أنّه بمرآه، وإنّما ذكر من كتبه المزار والنوادر فحسب»[3].

ومن الواضح أنّ هناك تفاوتاً في هذه الكلمات في تشخيص من هو جعفر بن الحسين هذا، ففي كلام الطهراني ما يدلّ على أنّه متقدّم زماناً على المفيد، وفي كلام إعجاز حسين ما يفيد أنّه راوية كتاب المفيد، وهو يقتضي التأخّر عن المفيد زماناً.

٢ ـ وجود اختلافات في النسخ الخطيّة لهذا الكتاب، وكذلك تشويشٌ واضح، فخطبة الكتاب في إحدى النسخ تقع بعد صفحات من موقع الخطبة في نسخ أخرى، وقد قدّم السيد الزنجاني شرحاً بأحوال النسخ الخطّية والمطبوعة[4].

---

http://ansari.kateban.com/post/١٢٣٣.

(١) انظر: الزنجاني، شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٦٩؛ وجعفر مرتضى، مأساة الزهراء ١: ١٧٨.

(٢) الكنتوري، كشف الحجب والأستار: ٣٠.

(٣) الذريعة ١: ٣٦٠.

(٤) انظر: شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٦٢ ـ ٦٦.

وأجيب بأنّه لا مانع من أن يكون قد انفرط عقد بعض النسخ وحصل تشوّش فيها، فنظّمها منظّموها بطريقة سبّبت هذا الاضطراب[١]. على أنّ ذلك لا ربط شديداً له بنسبة الكتاب بقدر ارتباطه بضعف الوثوق به.

لكنّ فائدة هذا الارتباك تكمن فيما أفاده الزنجاني من أنّ بعض النسخ الخطيّة للكتاب وضعت فيها العبارة التي تفيد في مطلع الكتاب النقل عن المفيد.. وضعت في غير مطلع الكتاب[٢]، ممّا يشكّكنا في كون الكتاب قد صدّر بهذه العبارة كي ننسبه للمفيد.

٣ ـ إذا نظرنا في مشايخ مؤلّف الكتاب سنجد خمسة منهم من مشايخ المفيد، وستة عشر آخرين لا علاقة لهم بالمفيد، وليسوا من مشايخه سوى في هذا الكتاب، في المقابل هناك مشايخ معروفين للمفيد لم تذكر أسماؤهم هنا[٣].

وقد قدّم السيد جعفر مرتضى العاملي جواباً عن هذا الإشكال وغيره بأنّ أصل هذا الكتاب هو لأحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، وأنّ المفيد قام بانتخاب بعض الروايات من الكتاب الأصل على شكل كشكول تقريباً، وهذا معناه أنّ مشايخ الكتاب هم مشايخ ابن عمران وليسوا مشايخ المفيد؛ علماً أنه لا مانع من أن يروي المحدّث عن بعض مشايخه في بعض كتبه وليس كلّها، أو يكون قد تعرّف عليهم بعد ذلك[٤]. ونسبة الكتاب الأصل لأحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران موجودة على نسخة الحرّ العاملي وغيرها[٥].

٤ ـ وهذا في تقديري إشكالٌ رئيس، وهو أنّنا إذا راجعنا كتب الفهارس والمصنّفات والرجال والجرح والتعديل القديمة، لا نجدها تذكر عند الحديث عن الشيخ المفيد هذا

---

(١) مأساة الزهراء: ١٧٩.

(٢) انظر: شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٧١.

(٣) لقد استقرأ السيد موسى الزنجاني مشايخ مؤلف كتاب الاختصاص فبلغوا عنده ثلاثة عشر، فانظر له: شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الثانية: ١٥٦ ـ ١٧١.

(٤) مأساة الزهراء ١: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٥) المصدر نفسه ١: ١٨٤ ـ ١٨٥.

الكتاب، بل تعدّد سائر كتبه، وهذا ما يظهر بمراجعة النجاشي والطوسي وابن شهرآشوب والشيخ منتجب الدين وغيرهم من الشيعة والسنّة، ومعه فكيف يمكن التأكّد من نسبة الكتاب إلى المفيد؟!

وقد حاول المؤيّدون لنسبة الكتاب للمفيد تلافي هذا الإشكال، وذلك:

أ ـ إنّ كتب الفهارس لا تقوم في ترجمة المفيد على أساس ذكر جميع المصنّفات، وإنما غالبها أو قسم منها.

وهذا ـ وإن أمكن تأييده بذكر صاحب معالم العلماء بعض ما لم يذكره النجاشي من رسائل للمفيد ـ لكنّه لا يفسّر غياب اسم الكتاب من كلّ التراث الواصل إلينا، وعدم وجود إشارة من المفيد نفسه في سائر كتبه إليه، خاصّة وأنّ ما أشار له صاحب معالم العلماء هو عبارة عن رسائل صغيرة للمفيد، وليس كتباً مثل كتاب الاختصاص، وفقاً لرأي السيّد الزنجاني[1].

ب ـ إنّ هذا الكتاب حيث كان اختياراً وانتخاباً من كتابٍ آخر؛ لهذا لم يُنسب للمفيد، ويشهد لذلك كتاب الفصول المختارة، الذي هو ما اختاره الشريف المرتضى من كتاب «العيون والمحاسن» للمفيد، حيث لم يذكر في عداد كتب المرتضى، بل ذكر في عداد كتب المفيد[2].

وما ذُكر صحيح هنا، غير أنّ هذا لا يثبت صحّة نسبة الكتاب إلى المفيد، وإنما يجعل هذا الإشكال غير وارد على تقدير وجود دليل على صحّة نسبة الكتاب، فإلى الآن لم تتمّ البرهنة على صحّة نسبة الكتاب، وإنّما اكتفي بالجواب عن بعض الإشكاليّات، فعندما نراجع كتب العلماء إلى قريب القرن الحادي عشر الهجري ولا نجد ذكراً لهذا الكتاب عندهم، ثم يبدأ يظهر هذا الاسم منذ تلك الفترة منسوباً إلى المفيد، والنسخ التي لهذا الكتاب ترجع

---

(١) انظر: شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٦٦.

(٢) مأساة الزهراء ١: ١٧٩، ١٨٥.

إلى تلك الفترة[١]، وقد راجعنا حتى الكتب غير الرجاليّة وغير المختصّة بالفهارس فلم نجد ـ في حدود المراجعة ـ أثراً لهذا الكتاب، بل عندما يذكر النجاشي مؤلّفات المفيد، وهو شيخه المبجّل، يستعرض حوالي المائتي كتاب، ويصدّرها بقوله: «له كتب: الرسالة المقنعة..»[٢]، مما ظاهره الاستقصاء. ودعوى أنّ الكتاب هو العيون والمحاسن لا دليل عليها؛ إذ يُحتمل أنّ جامع الكتاب أخذ الخطبة أيضاً من بعض كتب المفيد، بل إنّ مجرّد ورود هذا الاسم في المقدّمة لا يُثبت الاتحاد. بل إنّ السيد الزنجاني يجمع المعلومات المتصلة بما نقل عن كتاب العيون والمحاسن، ويطابقها مع ما هو موجود في الاختصاص، فيرى عدم التطابق، باذلاً مقاربة لطيفة في هذا الصدد يمكن مراجعتها[٣].

وبعد هذا كلّه، نسأل: أين النسخ القديمة للكتاب؟ وأين الطرق الصحيحة التي تثبت تناقل نسخة الكتاب إلى عصر الشيخ المفيد؟ ثم كيف نفسّر هذا التفاوت في أسلوب التدوين بين هذا الكتاب وكتب المفيد؟ بل المعطيات تؤكّد عدم تطابق الكثير من مضمونه مع سليقة المفيد وآرائه العلميّة على ما استقرأه السيد الزنجاني[٤]، ومجرّد ذكر اسم المفيد في مطلع الكتاب لا يدلّ على شيء في حالتنا هذه؛ لأنّه من المحتمل أنّ الكتاب جمعه شخص متأخّر زماناً عن المفيد وأخذ الكثير ممّا فيه من كتب المفيد وغيره، أو يكون عمدته كتاب ابن عمران وضمّ إليه أشياء أُخر.

وعليه، فمجرّد اشتهار كتاب منذ القرن الحادي عشر إلى يومنا هذا ـ وتعداد هذا النوع من الكتب ليس بالقليل ـ لا يُثبت نسبته لمؤلّفه لوحده، بل لابدّ من البحث والتنقيب، لاسيما وأنّ هذه الفترة هي فترة الإخباريّين الذين كانوا متساهلين في أمر الحديث نسبيّاً آنذاك.

---

(١) انظر في النسخ: الطهراني، الذريعة ١: ٣٥٩. وأنّ أقدمها يرجع لعام ١٠٥٥هـ.

(٢) رجال النجاشي: ٣٩٩ ـ ٤٠٢.

(٣) انظر: شيخ مفيد وكتاب اختصاص، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٦٧ ـ ٦٩.

(٤) المصدر نفسه: ٧٤ ـ ٧٩.

ونحن نجد أنّ العلامة المجلسي عندما تحدّث عن مصادر كتابه الشهير «بحار الأنوار»، ذكر الاختصاص، وقال: «فيه أخبار غريبة، ونقلته من نسخة عتيقة، وكان مكتوباً على عنوانه: كتاب مستخرج من كتاب الاختصاص تصنيف أبي علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران رحمه الله، لكن كان بعد الخطبة هكذا: قال محمد بن محمد بن النعمان: حدّثني..»[1]، مرجّحاً بذلك أنّه من كتب المفيد، فنجد كيف أنه رجّح النسبة بمجرّد حصوله على نسخة عتيقة لا يعلم عنها شيء، وأكّد أنّ المفيد هو صاحب الاختصاص، وتبعه قوم من المتأخّرين[2].

وأمّا أنّ الحر العاملي ذكر كتاب الاختصاص في جملة مصادره في الوسائل[3]، فهذا لا ينفع؛ لما بحثناه من أنّ طرق الحرّ العاملي ليست بالضرورة طرقاً إلى أعيان الكتب؛ لأنّ الإجازات تبركيّة آنذاك، وكلّ طرقه تنتهي إلى الشهيد الثاني والمحقّق الكركي والشهيد الأوّل، ثم يذكر طريقين من هؤلاء إلى الطوسي، فهل وصلته كلّ هذه الكتب من خلال هذين الطريقين أو أنّ مراده وصول أسمائها؟ وكيف صادف أن وصله الاختصاص من هؤلاء ولم يشر إليه أحدٌ عبر هذه الفترة الممتدّة إلى ستة قرون تقريباً مع أنّ المفيد ممّن تتداول كتبه في الحديث والفقه والأصول والكلام وغيرها؟!

وهذا معناه أنّنا لا يحصل لنا الوثوق بهذا الكتاب، ولو كان طريق الحرّ العاملي طريقاً حقيقيّاً لا تبرّكياً، فلماذا لم يجعل العلامة المجلسي هذه الطرق وسيلةً لإثبات هذا الكتاب، وإنّما اكتفى بأنّه عثر على نسخةٍ قديمة؟!

هذا، وعلى تقدير أنّ الكتاب هو لأحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران، فهو مجهول الحال لم تثبت وثاقته. وأمّا دعوى أنّه أحمد بن عمران الحلبي من آل شعبة الثقات، المعاصر

---

(١) بحار الأنوار ١: ٢٧.

(٢) كشف الحجب والأستار: ٣٠؛ والذريعة ١: ٣٥٨ ـ ٣٦٠؛ وأعيان الشيعة ٢: ٥١٢.

(٣) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٨.

للكاظم والرضا، بقرينة عدم وجود رواية في الكتاب عن إمام بعدهما.. فهو غير مقنع؛ إذ أحمد بن عمران الحلبي في طبقة الباقر، وأمّا إذا قصد أحمد بن عمر بن أبي شعبة الحلبي، المعاصر لطبقة الكاظم والرضا، فهي دعوى بلا أيّ دليل؛ إذ اسم الجدّ ووالد الجدّ غير متطابقين، أو لا يُحرز تطابقهما، والظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً، علماً أنّ طريق المفيد إليه لم تُعلم صحّته.

وبهذا يظهر أنّه لا يوجد دليل مقنع يُثبت انتساب هذا الكتاب للشيخ المفيد، ولا لشيخٍ آخر ثابت الوثاقة والعلم، بل لو ثبت أنّه للمفيد فإحراز صحّة النسخة ـ بعد ما قلناه ـ ليس بالأمر السهل أيضاً، ومن ثمّ فلا يمكن الاستناد لمرويّات هذا الكتاب.

وبهذا نتوصّل إلى أنّ مصدرين أساسيّين من مصادر هذه النصوص غير معتبرين أساساً.

البحث الثاني: أسانيد حديث الارتداد، تفكيكٌ ونقد وتعليق

إذا أردنا رصد وتحليل أسانيد أحاديث الردّة والارتداد، يمكن شرح الموقف كالآتي:

أوّلاً: إنّ خبر سلمان (وهو الخبر الأوّل) الوارد في كتاب سُليم الهلالي، لم تثبت صحّته، بناءً على عدم ثبوت صحّة نسبة الكتاب، كما تقدّم.

ثانياً: إنّ الخبر الثاني ـ وهو خبر بريد بن معاوية ـ غير معتبر سنداً؛ إذ مضافاً لعدم ثبوت نسبة الكتاب الذي جاء فيه هذا الخبر، وهو كتاب الاختصاص، كما تقدّم، فإنّ مطلع الحديث هو: عدّة من أصحابنا، وهذا معناه أنّ المفيد أو ابن عمران صاحب الاختصاص أو أيّ شخص ثالث، نقل هذا الحديث عن عدّة من الأصحاب، ولا دليل على توثيق هذه العدّة، فيكون الخبر مرسلاً من هذه الناحية أيضاً، وعليه، فهذه الرواية غير ثابتة السند.

هذا مضافاً إلى أنّ في السند المثنى بن الوليد الحنّاط، ونحن ـ كما حقّقناه ـ نرى وثاقته مع احتياطٍ في أمره.

ثالثاً: وأمّا خبر عمرو بن ثابت الوارد في «الاختصاص» أيضاً، فمضافاً إلى مشكلة أصل كتاب الاختصاص المتقدّمة، ضعيف السند بجهالة عبد الله بن القاسم الحضرمي[١]، وضعف موسى بن سعدان[٢].

رابعاً: وأمّا خبر أبي بكر الحضرمي، فقد صدّر الكشي السندَ فيه بعليّ بن الحكم، دون أن يذكر سنده إليه فتكون مرسلةً، وأمّا السند في كتاب الاختصاص، فمضافاً إلى ما تقدّم حول أصل الكتاب، هناك أبو بكر الحضرمي نفسه، فتوثيقه مبني تارةً على وروده في أسانيد القمي وكامل الزيارة، وقد حقّقنا عدم صحّة المبنَيين، وأخرى على جعل ابن شهرآشوب له من خواصّ الإمام الصادق، وهو اجتهادٌ منه؛ علماً أنّه من المتأخّرين الذين لا يؤخذ بأقوالهم، ويبدو أنّه اعتمد في ذلك على رواية الأجلاء عنه أو روايته بعض الروايات الشيعيّة الخاصّة مثل هذه الرواية، فلم تثبت وثاقته عندنا.

يُضاف إلى ذلك أنّ في السند علي بن الحسين بن يوسف، وهو رجلٌ مهمل جداً[٣]، لا ذكر له في كتب الرجال عند السنّة والشيعة.

خامساً: وأمّا خبر أبي بصير، فإنّ المشكلة الوحيدة فيه هي محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، وقد حقّقنا في محلّه أنّ هذا السند إن لم يكن الأقرب أن يكون المراد بمحمد بن إسماعيل النيسابوري المجهول ـ على وجوه ناقشناها في محلّه ـ فلا أقلّ من تردّده بين النيسابوري والبرمكي الثقة، بعد استبعاد كونه ابن بزيع الثقة؛ لبُعد الطبقة، ومعه لا يصحّ هذا السند أيضاً.

سادساً: وأمّا خبر سدير الصيرفي، فهو ضعيف به؛ لأنّه مجهول، مضافاً إلى ضعف السند بالإرسال في تفسير العياشي.

---

(١) رجال النجاشي: ٢٢٦؛ ورجال ابن الغضائري: ٧٨.

(٢) رجال النجاشي: ٤٠٤.

(٣) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٥٩.

سابعاً: وأمّا خبر عبد الملك بن أعين، فهو ضعيفٌ بجهالة أحمد بن محمد بن يحيى العطّار في سند كتاب الاختصاص، مضافاً إلى مشكلة الكتاب نفسه، لكنّ السند بطريق الكشي صحيح.

ثامناً: وأمّا خبر حمران بن أعين، فهو ضعيفٌ بسهل بن زياد، وكذلك بأبي خالد القماط اللذين لم تثبت وثاقتهما، ومحمد بن أورمة محلّ نظر وقد وصف الطوسي رواياته بأنّ فيها تخليطاً، وقد طعن الصدوق على ما تفرّد به وغير ذلك، ولهذا توصّل السيد الخوئي إلى صحّة رواياته ما لم يكن فيها غلوّ أو تخليط لا مطلقاً[١]. هذا مضافاً إلى جهالة يحيى بن أبي خالد القماط أيضاً[٢].

تاسعاً: وأما خبر أبي بصير الآخر الذي يتحدّث عن الحلق، ففيه محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، وقد قلنا بأنّ هذا السند غير معتبر.

عاشراً: وأما خبر محمد بن بشير، فهو ضعيف بالإرسال، وبجهالة جبرئيل بن أحمد.

وبهذا يظهر أنّ هذه الروايات بأجمعها ضعيفة السند عدا رواية واحدة (وعند المشهور ثلاث روايات؛ لتصحيحهم سند محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان)، وهي خبر عبد الملك بن أعين بسند الكشي إليه. ومن الواضح أنّ مضمون الحديث ـ سواء عنى الارتداد بمعنى الكفر أم الارتداد بمعنى النكوص عن إمامة علي وتركه بعد مبايعته في الغدير ـ يعبّر عن تهمة عظيمة لآلاف المسلمين، الأمر الذي يستدعي حرصاً في درجة الوثوق وكيفية تكوّنها.

والملفت أنّ هذه الروايات ورد في أسانيدها أشخاص ضعاف وغلاة أو متهمون بذلك، مثل سهل بن زياد، وموسى بن سعدان، وسدير، ومحمد بن أورمة، وفي حال من هذا النوع يصعب الوثوق بصدور هذه الروايات، لاسيما مع عدم ورودها في مصادر

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٦: ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ٢٣.

الحديث الأساسيّة، عدا روايتين في الكافي ضعيفتين من حيث السند (خبر سدير ـ خبر حمران).

هذا، وتفسير العياشي كله مراسيل، ورجال الكشي فيه مشاكل كثيرة كما ذكر النجاشي، وكتاب الاختصاص تقدّم حاله، فكيف يمكن الاعتماد على مثل هذه الروايات لاتهام آلاف المسلمين بالانحراف والحكم عليهم بالنار والهلاك؟!

هذا كلّه من حيث السند والمصدر.

البحث الثالث: دراسة مضمون الحديث، أو النقد المتني

انطلاقاً ممّا تقدّم، ننطلق مرّةً ثالثة إلى دراسة متن الحديث، **حيث قد يُناقش في الأخذ بهذه الروايات من حيث مضمونها، بعدّة مناقشات:**

المناقشة الأولى: ما ذكره الشيخ جعفر السبحاني، من أنّ الكتب التاريخيّة كالطبري وغيره، ذكرت أنّ جماعةً من بني هاشم قد تحصّنت في بيت عليّ بن أبي طالب معترضين على ما آل إليه أمر السقيفة، وأنّ معهم الزبير بن العوام وطلحة، وأنّه هناك هدّد عمر بن الخطاب بإحراق الدار، فقيل له: إنّ فيها فاطمة، فقال: وإن. فكيف يقال بأنّه لم يكن مع عليّ غير ثلاثة أو أربعة؟![1].

وهذا الإيراد نافعٌ بناءً على القول بحجيّة خصوص الخبر الموثوق بصدوره على ما هو الصحيح؛ لأنّ وجود هذه النصوص في المصادر التاريخيّة يُضعف من قوّة الوثوق بنصوص الارتداد، إلا على تفسير سنذكره قريباً.

المناقشة الثانية: إنّ الشيخ الصدوق ذكر المنكرين لخلافة أبي بكر من المهاجرين والأنصار، وبلغوا عنده اثني عشر رجلاً، وهم: خالد بن سعيد بن العاص، والمقداد بن الأسود، وأُبي بن كعب، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وعبد الله بن

---

(١) جعفر السبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة: ٥٢٣ ـ ٥٢٥.

مسعود، وبريدة الأسلمي، وخزيمة بن ثابت، وسهل بن حنيف، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو هيثم بن التيهان، فكيف يمكن القبول برواية الثلاثة مع وجود هذه الرواية؟!(١).

والرواية المذكورة وإن كانت ضعيفة السند لكنّها أيضاً تصلح للانضمام إلى ما سبق، بهدف إرباك الاستناد إلى حديث ارتداد الناس بعد النبيّ.

المناقشة الثالثة: إنّ هذه الروايات هنا متعارضة فيما بينها، فبعضها يذكر ثلاثة، وبعضها سبعة، وبعضها ستة، وهو تعارضٌ يوهن الرواية(٢).

ونحن نزيد بأنّ في رواية سُليم رقم أربعة، وفي مرسل محمد بن بشير أنّ الكلّ جال جولة إلا المقداد، أي واحد، وفي رواية أبي بصير يستنكر الإمام أن يكونوا ثلاثة ويضيف لهم اثنان، فكأنّه ناظر لروايات الثلاثة ويريد استنكارها وتكذيبها، نعم رواية السبعة تشير إلى صيرورتهم سبعةً فيما بعد، فلا تعارض رواية الثلاثة.

المناقشة الرابعة: إنّ بني هاشم كانوا مع عليّ عليه السلام ولا أقلّ فاطمة الزهراء عليها السلام، فكيف لا يُذكر هؤلاء ولا يحسبون مع الباقين؟!

وهذا الإيراد ربما يمكن الجواب عنه بأنّ مراد الرواية غير البيت العلوي، ولو بقرينة كلمة «الناس»، فليس هذا الإيراد قويّاً.

المناقشة الخامسة: إنّ بعض هذه الروايات يُفهم منه هلاك الناس إلا ثلاثة، مثل خبر عبد الملك بن أعين (الصحيح السند بين هذه النصوص) وخبر حمران، فكيف يمكن الجمع بين هذا الكلام وبين الروايات الدالّة على لحوق آخرين بهم بعد ذلك ليصبحوا سبعة، فإنّ الثانية ظاهرة في صلاح حالهم بعد هذا الأمر، فكيف يتصوّر هلاكهم؟! بل كيف يتصوّر هلاك كلّ هذا الجمع مع أنّ عدداً منهم كان مع عليّ والحسن والحسين في الحروب، بل لقد استشهد بعضُ الصحابة مع عليّ والحسين مثل حبيب بن مظاهر

(١) المصدر نفسه: ٥٢٥؛ وانظر الرواية في الخصال: ٤٦١ ـ ٤٦٥.

(٢) السبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة: ٥٢٥.

وغيره[1]، فهل هلك هؤلاء أيضاً؟! وإذا فُسّر الهلاك بأنّهم ارتدّوا ثم عادوا، فهو وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنّه سوف يأتي أنّ هذا ينفعنا ولا يضرّنا.

المناقشة السادسة: إنّ مرسل محمد بن بشير لا يدلّ على أنّ الناس كلّها تركت الإمام عليّاً، بل غايته أنّ الوحيد الذي لم يتزلزل كان المقداد بن الأسود، وهذا لا يُفهم منه ترك الكثيرين للإمام عليّ، فلعلّهم حصل لهم تزلزل ثم عادوا في اليوم نفسه.

من هنا، قد تعني بعض هذه الروايات ـ وربما جميعها ـ أنّ حالةً من الاضطراب حصلت عقب وفاة الرسولﷺ، وأنّ غالب المسلمين لم يقفوا مع الإمام عليّ، وإنّما التزموا الصمت إزاء ما حدث، ولو لمدّة زمنيّة قصيرة جداً، وكأنّهم كانوا مدهوشين، أو سقطوا أخلاقيّاً للحظة زمنيّة تاريخيّة، ثم انجلت الصورة لهم وعرفوا كما توحيه بعض النصوص المتقدّمة، أو ندموا، فرجعوا إلى عليّ، لا أنّهم وقفوا ضدّه أو عارضوه أو وقفوا مع غيره، هذا فضلاً عن أنّ بعض التفاسير الشيعيّة للأحداث التاريخيّة تشير إلى أنّ بعض حروب مانعي الزكاة كمالك بن نويرة كانت لرفض الخلافة التي أعطيت للخليفة أبي بكر لصالح الإمام عليّ، فكيف يفسّر الأمر بأنّه هلاك لكلّ الناس إلا الثلاثة؟!

فإذا كان عمار جاض جيضة ثم رجع ولم نقل بفسقه، فإنّ البقيّة حصل معهم ذلك، وهذا لا يلغي أدلّة العدالة بل يوحي بالسقوط الأخلاقي في لحظة تاريخيّة، ثم التوبة وعود الأمور، غاية الأمر أنّهم عادوا بعد فوات الأوان.

بل إنّ ما توصّلنا إليه في الأبحاث السابقة يناقض هذا الذي تريد هذه الروايات تحقيقه، فنصوص الكتاب والسنّة ـ ولو الضعيفة سنداً ـ عند الشيعة والسنّة تقدّم لنا صورةً مختلفة عن مجتمع النبيّﷺ ليس معصوماً ولا منزهاً لكن لا يمكن تصوّر هلاكه بأجمعه. بل إنّ صحيحة هشام بن سالم التي ذكرناها في الأدلّة الحديثية على تعديل الصحابة تفيد مدحاً عظيماً لاثني عشر ألف صحابي، فكيف يمكن تصديق هذه الروايات هنا وغالبها

---

(١) بعضهم أوصل الشهداء من الصحابة مع الإمام الحسين بن علي في كربلاء إلى عشرين صحابيّاً.

ضعيف السند؟!

إنّنا نفهم ارتداد الناس بمعنى عدم الوقوف إلى جانب عليّ، أو ارتباكهم في الأيّام الأولى، أما هلاكهم كما تريد الرواية الصحيحة السند هنا وغيرها أن تفيد، فهذا غير واضح، ومن ثمّ فالأفضل الذهاب خلف التفسير التوفيقي الذي طرحناه آنفاً.

ومن خلال مجموع مداخلاتنا السابقة على مسألة عوائق النظريّة المختارة خاصّة حديث ارتداد الناس، يمكن أن نستخلص الآتي:

لا يبعد أن يقال: إنّ المسلمين عصر النبي كانوا على مجموعات ثلاث:

الأولى: وهي الطائفة المؤمنة المخلصة المتفانية في سبيل الله، والتي ندر أن يسجّل عليها ملاحظة أو هفوة فاضحة أو سقطة بيّنة، بل كانت دائماً تتبع التعاليم وتتفانى في العمل بها.

الثانية: وهي الطائفة المؤمنة المخلصة أيضاً، لكنّ إيمانها لم يكن بحجم عدم السقوط في هفوات وزلات أساسية، فقد كان يتغلّب عليهم الشيطان أحياناً، أو يستزلّهم ويسقطهم بهفوات، أو ينصاعون للرغبات الشخصية فيسقطون فيها لفترة أو ضمن ظرف حرج وحسّاس، وهؤلاء كانت تصدر منهم هذه الأمور لا عن خبث وسوء وترصّد مسبق، بل لأنّ طبيعة الإنسان خطّاءة، وليس كلّ الناس على درجة واحدة من الإيمان والعمل، فهم درجات عند الله، وقد نزلت في هذه الطائفة التي نعتقد أنها تمثّل شريحة كبيرة من المسلمين في عصر الرسالة.. نزلت الكثير من الآيات التي تعلّق على فعلٍ ما ارتكبوه هنا أو خطأ ما وقعوا فيه هناك، أو هفوةٍ أو سقطة جرّهم الشيطان أو الدنيا أو الهوى إليها، وربما الجهل أحياناً، فاستنكرت الآيات منهم هذا الفعل ونبّهتهم عليه، وفي بعض الأحيان أشارت إلى عفو الله عمّا صدر مع استنكاره وتذكيرهم بضرورة أن لا يعودوا إلى مثل هذا.

قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ التَقَى الجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ وَلَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾ (آل عمران: ١٥٥)، وقال عز من قائل: ﴿**وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ**

لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٢)، وقال تبارك وتعالى: ﴿لَقَد تَّابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ * وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّواْ أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبة: ١١٧ ـ ١١٨).

الثالثة: وهي الطائفة المنافقة التي دخلت الإسلام عن نفاق أو عن صدق ثم نافقت، وكان همّها وقصدها الانتفاع والمصلحة والوصولية أو تدمير الدين وتفتيته أو الحفاظ على أوضاعها التي كانت تملكها في ظلّ الحال الاجتماعي والاقتصادي القديم السابق على عهد الإسلام، وهؤلاء سمّاهم الله في أكثر الأحيان بالمنافقين، وقد نزلت فيهم الكثير من الآيات القرآنية أيضاً تندّد بهم وتستنكر أفعالهم ومواقفهم، دون أن نجد على لسان هذه الآيات عطفاً عليهم أو رحمةً بهم، كتلك التي كنا نجدها مع المؤمنين الذين يرتكبون بعض الأخطاء، ولا حاجة للتذكير بآيات هذه الطائفة فهي كثيرة ومعروفة جداً.

من هنا، لا يصحّ أن ننظر إلى مجتمع الصحابة على أنه مجتمع ثنائي الشريحة: إما مؤمن تقي لا يزلّ ولا يسقط، وإما منافق وصولي انتهازي لا يُحسن فعلاً ولا يمدح على صنع، بل التقسيم ثلاثي بالطريقة التي بيّناها، الأمر الذي ينسجم أيضاً مع المنطق التاريخي الطبيعي للحركات الدينية في لحظات انطلاقتها العاطفية الأولى.

كما لا يصحّ أن ننظر إلى مجتمع الصحابة على أنه بأكمله وبتمام أفراده مجتمع سليم عادل تقي نزيه ورع، إلا ما شذّ وندر، ولا ننظر إليه أيضاً بنظرة أحادية أخرى بوصفه مجتمعاً ملوثاً سيئاً سلبياً فاسداً إلا ما شذّ وندر، فالنظرة الأحادية الإيجابية أو السلبية، وكذلك النظرة الثنائية المتقدّمة كلّها قراءات غير صحيحة للمجتمع الإسلامي الأوّل حسبما يستوحى من القرآن الكريم.

لهذا توصّلنا إلى أنّ غالب الصحابة كان صالحاً قد تصدر منه هفوة هنا وأخرى هناك

وقد يزل وقد يسقط، لكن النظرة المجموعية التي تلاحظ الجماعة لا الأفراد تشي بالصلاح العام.

وعليه، فالعوائق التي تقف في مقابل النظريّة التي توصّلنا إليها غير ناهضة، فالأصحّ القول بصلاح أغلب الصحابة بالمعنى الأصولي، دون الحديثي، وخاصّةً منهم المهاجرون والأنصار، دون أن يعني ذلك تعديل الجميع، ولا تأسيس قاعدة عدالة الصحابة ولا أصالة العدالة في الصحابي، نعم هذا يقتضي أنّه كلّما عرفنا أنّ فلاناً صحابيٌّ ولم يثبت فيه ضعف بدليلٍ مقنع، زاد احتمال صلاحه وكونه من الأغلبيّة الصالحة، فلاحظ وتأمّل، ولعلّه بهذا يكون في الصحبة نوع مدح بهذا المعنى، وربما يكون هذا ما أراده الحرّ العاملي فيما نقلناه عنه مطلع هذا البحث من أنّ الصحبة بنفسها نوع مدحٍ.

عدالة الصحابة ومديات إنتاج حجيّة الرواية

ما تقدّم كان دراسةً في عدالة الصحابة، لكن لو أثبتنا عدالة الصحابة ـ بالمعنى الشمولي المشهور عند أهل السنّة أو بالمعنى الأغلبي الذي اخترناه هنا، ولعلّنا خالفنا فيه مشهور السنّة والشيعة معاً ـ فإنّ الأدلّة السابقة تعطي صلاحاً أخلاقيّاً لهؤلاء المعدَّلين، لكنّ الصلاح الأخلاقي لا يساوق حجيّة حديث الصحابي دائماً، فضلاً عن أن يساوق حجيّة سنّته أو قوله أو اجتهاده وفتاويه؛ وذلك أنّ الصحابي من الممكن أن يكون عادلاً صالحاً موعوداً بالجنّة، لكنّه قليل الضبط كثير الخطأ والاشتباه في النقل، والخصوصيّة الأخلاقيّة التي فيه لا تساوق الخصوصيّة التكوينية التي تحتاجها تقنيّات التناقل الحديثي.

وهذا يعني أنّ إثبات العدالة لا يساوق حجّية الرواية، بل لابدّ من التثبّت من مستويات نقل هذا الصحابي، وهل أنّه كثير الخطأ أو أنّه يدلّس تدليساً لا يوجب ضعفه الأخلاقي، أو أنّه كثير الوهم والالتباس، أو أنّه لصغر سنّه في زمن النبيّ لم يكن دقيقاً في ملاحظة الوقائع كابن عبّاس وأنس بن مالك، أو أنّه لكثرة رواياته يقع في وهمٍ كثير حتى خالفه بعض الصحابة في ذلك، مثل أبي هريرة، أو لضعفٍ في بعض حواسه يكون إخباره

عن الأمر الذي هو ضعيف الحاسّة به مشوباً بالريب أحياناً كابن أمّ مكتوم أو غير ذلك.

وهذا ما يُنتج أيضاً أنّ ما سلكه بعض العلماء من الاكتفاء بتعديل الله للصحابة في الأخذ بحديثهم دون دراسة أحوالهم في النقل والتحديث، غيرُ صحيحٍ إطلاقاً.

نتائج البحث

في عدالة الصحابة

نخرج من هذا البحث بعدّة نتائج، هي:

١ ـ لا شكّ في أنّ الأنبياء خاضوا تجارب كبيرة وناجحة على مستوى أداء وظائفهم العظيمة، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ حجم اتّباع الناس لهم يجب أن يكون متناسباً مع حجم جهودهم، فقد ظلّ النبيّ نوح عليه السلام في قومه قرابة ألف عام لكن في نهاية المطاف لم يؤمن معه إلا القليل، قال تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ**﴾ (هود: ٤٠)، وخاض نبيّ الله موسى عليه السلام تجربةً طويلة قاسية مع قومه حكى لنا فيها القرآن عن مصاعب، وأنّ قومه لم يكونوا في كثير من المراحل بمستوى الرسالة التي أتاهم بها وعمل عليها.

إنّ المنطق القرآني يشير إلى قلّة تجاوب الناس مع دعوة الأنبياء من جهة أولى، وعدم رسوخ الإيمان إلا عند فئة محدودة من الذين التحقوا بالدين من جهة ثانية كالحواريّين بالنسبة إلى عيسى عليه السلام، ووقوع الاختلاف بين أبناء الديانات من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم من جهة ثالثة.

إذن، فمن الممكن أن تتشابه التجربة المحمّدية مع التجارب السابقة، من هنا حاول القرآن أن يشرح لنا معالم المجتمع المحيط بالنبيّ من خلال شرح تجربته.

فمع إشارته إلى قلّة المؤمنين في بداية الدعوة، إلا أنّه يشير إلى عنصر الكثرة فيما بعد، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ..﴾ (الأعراف: ٨٦)، وقال سبحانه: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِّ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِّ أَفْوَاجاً * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾ (النصر: ١ ـ ٣).

أشار أيضاً إلى سعي كتاب الله لبناء هذه الجماعة، لقد كشف عن السقطات هنا وهناك، عن أخطاء ارتكبت هنا وهناك، لقد كشف عن درجات كبيرة تبدأ من المنافقين الذي انقسموا كما رأينا بين جماعات مكشوفة وأخرى مستورة، لتصل إلى خلّص الصحابة، كما تشير إلى ذلك آية النجوى وغيرها، ليعلن في نهاية المطاف تكوّن الجماعة الصالحة، وهي جماعة غير معصومة، قد تسقط أحياناً بغرور القوّة كما حصل في حُنين، وقد تُخترق بالمندسّين كما حصل في حركة النفاق، وقد تصدر من بعض رجالها تصرّفات لا تُحسب على درجات الإيمان الأولى، وقد تكون هناك زلات وأخطاء، لكنّ الجماعة بشكل عام صارت مهيّئة للقب: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ..﴾ و ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ..﴾ و ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُّ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾..

كان القرآن يحذّر تارةً من حركة النفاق، وأخرى يكشف بنزعة واقعيّة عن مستويات الإيمان في المجتمع النبويّ، وثالثة يبدي رضاه عن المنجزات التي وصل إليها هذا المجتمع.. إنّ الجمع بين هذه العناصر يساعد على تكوين صورة واقعيّة للمشهد.

٢ ـ إنّ الحديث عن عصمة الصحابة أو عدالتهم فرداً فرداً لاسيما بالمعنى الحديثي للصحبة، حديثٌ بعيدٌ عن الجمع بين متفرّقات النصوص الدينيّة والمعطيات التاريخيّة والعقلانيّة، كما أنّ الحديث عن كفر أو فسق أو انحراف أغلب الصحابة بحيث لم يبقَ إلا القليل النادر جداً حديثٌ لا ينسجم مع النصوص الدينيّة أيضاً، ويعتمد على معطيات أيديولوجيّة تارةً ونصوص لا ترقى إلى مستوى إثبات تهمة بهذا الحجم تطال آلاف المسلمين الأوائل تارة أخرى.

٣ ـ إنّ مفهوم الصحبة بالمعنى الحديثي غير ثابت، والأصحّ هو الصحبة بالمعنى

الأصولي، والثابت هو صلاح حال أغلب الصحابة بالمعنى الأصولي، ولكنّ هذا لا ينتج قاعدة عدالة الصحابة بالمعنى الشمولي، كما أنّه لا يعني العصمة وعدم الوقوع في ذنبٍ هنا أو هناك قد يرجع عنه ويتوب هذا الرجل الصالح أو ذاك.

٤ ـ انطلاقاً مما تقدّم يفترض السعي للحصول على صورة أكثر واقعيّة عن الصحابة، يتخلّى فيها السنّي عن شعوره العقدي الأيديولوجي بأنّ عدالة الصحابة أجمعين جزءٌ عقائدي يمسّ هويته، كما يتخلّى فيها الشيعي عن الشعور بالثأر من الصحابة بالرغبة في مهاجمتهم وتحريف صورتهم وتشويهها.

إنّ القول بصلاح المجتمع عموماً، مع إمكانية فساد أفراد أو حصول هفوات وسقطات، قولٌ يجمع بين نجاح التجربة النبويّة فيما أدّته، وطبيعة النفس البشريّة في نوازعها نحو الخير والشر، وفي فهم الظواهر والأحداث التاريخيّة التي وقعت في الزمن النبويّ وما بعده. إنّ هذا القول يضعنا أمام تقديرٍ لمجتمع الصحابة لا يبلغ حدّ الإفراط في التقديس، ولا حدّ التفريط في الطعن عليهم ونكران جميلهم.

٥ ـ إنّ القول الذي توصّلنا إليه يمكنه أن يحقّق تقارباً جزئيّاً حقيقيّاً بين المسلمين، ليس الهدف من هذه النتيجة هدفاً براغماتياً، لكن صادف أنّ حقق غايةً هنا، أعتقد أنّ غالبيّة المسلمين قد تفسح لها الفرصة على التوافق على هذه النتيجة، إذا تجاوزنا تيارات في أقصى اليمين واليسار.

٦ ـ إذا كان بعض علماء الشيعة يرون فسق غالب الصحابة، فهذه ليست قضيّة إجماعيّة، ومن يطالع كتب المطاعن عند الشيعة سيجد التركيز على عدد محدّد من الصحابة، وهذا معناه أنّ المطلوب إعادة تكوين صورة الصحابة حتى في الوعي الشيعي الذي نعتقد أنه قصّر في هذا المجال، كما قصّر الوعي السنّي في استحضار أهل البيت أيضاً.

من هنا، يمكن أن يُقترح الإعداد لبرامج إعلاميّة وتثقيفيّة وتوعويّة تعرّف الشيعة بمآثر الصحابة وتوطين النفس على الإقرار بحسنات الآخرين مهما اختلفنا معهم، قال

تعالى: ﴿.. وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى..﴾ (المائدة: ٨).

وفي المقابل تهيء هذه البرامج الإعلاميّة لتعريف أهل السنّة بأهل البيت ومآثرهم ومكانتهم وفضلهم ودورهم في التاريخ الإسلامي.

وتتمّ هذه البرامج عند الطرفين عبر أفلام أو مسلسلات تلفزيونيّة وسينمائيّة، وكذلك أكثر من عمل قصصي وروائي للأطفال وغيرهم، إلى جانب تداول كلماتهم في المجتمعَين المسلمَين.

ولا نفرض على أيّ من الفريقين أن يفعل ذلك مع من لا يؤمن به أو يراه عدوّاً لله ورسوله، فهذا رأيٌ محترم، لكن بالإمكان فعل ذلك في المساحة المفتوحة الكبيرة، وعلى المستوى الشيعي التذكير بعامة غزوات النبيّ والفتوحات والأعمال البطوليّة الموجودة عند الكثير من الصحابة والمدوّنة حتى في المصادر الشيعيّة نفسها.

الفصل الرابع

التقويمات الخاصّة

أو التوثيقات والتضعيفات الخاصّة

تمهيد

بعد أن انتهينا من الحديث عن التقويمات العامّة أو التوثيقات العامّة، وصل بنا المطاف للكلام في التقويمات الخاصّة. ويقصد بالتوثيقات الخاصّة أو التقويمات الخاصّة ـ كما مرّ سابقاً ـ تلك التي يكون الموثَّق فيها أو المقوَّم فيها شخصاً بعينه وعنوانه الخاص الشخصي، لا أنّه يوثَّق ضمن مجموعة من الرواة ورد توثيقهم بعنوان جامع لهم كرواة تفسير القمي أو رواة كامل الزيارة أو نحو ذلك.

وعندما ندرس علم الرجال الإسلامي في نسخته اللاحقة على مرحلة تدوين المصنّفات الأمّ في القرون الخمسة الهجريّة الأولى، نجد أنّ الحالة الغالبة في التوثيق والتضعيف هي حالة الرجوع للشهادات الخاصّة التي قدّمها الرجاليّون السابقون بحقّ زيد أو عمرو، وقليلاً ما كان هناك رجوع للشهادات العامّة في تلك المرحلة، ولهذا نلاحظ منذ زمن العلامة الحلي (٧٢٥هـ) ـ إماميّاً ـ ومن بعده، وصولاً إلى العصر الإخباري، أنّ علماء الرجال يقومون بالدوران حول الكتب الرجاليّة الأمّ الأصليّة فيما قالته عن زيد هنا أو عن عمرو هناك.

والأمر أوضح في التراث السنّي، لو تركنا التوثيق العام المعروف بعدالة الصحابة وتركنا موضوع الصحيحين، حيث نجد التراث الرجالي السنّي يدور حول تلك المجموعة الكبيرة من المصنّفات التي تحدّثت عن زيد أو عمرو بمعلومات تتصل بهما شخصيّاً ومباشرةً. وكلامنا بالطبع خارج إطار عمليّة الاجتهاد الرجالي القائمة على نقد متون روايات الرواة أنفسهم.

وقد تنوّعت معايير التوثيق الخاصّ، فبعد أن كانت العمليّة تقوم على ما يُعرف بنصوص الجرح والتعديل، وأنّ هذه الكلمة تدلّ على جرح فيما تلك الكلمة تدلّ على تعديل، ككلمة ثقة وعدل وضابط وثَبَت وعين ووجه و.. وككلمة ضعيف وضعيف في الحديث وكذاب ووضّاع وغير ذلك، دخلت مجموعة معايير أخرى اعتُبرت بمثابة توثيقات أو تضعيفات بطريقة اللازم أو بالدلالة الالتزاميّة، فمثلاً عندما يقول الرجاليّ: إنّ فلاناً كان وكيل النبيّ أو الإمام، فإنّ هذه الكلمة ليست توثيقاً بنفسها، لكنّهم بحثوا في أنّ الوكالة تنتج توثيق الإمام له أو لا؟ فهل يمكن أن نستنتج من توكيل الإمام له أنّه ثقة؟ وهل يمكن أن نستنتج من رواية الثقة الجليل عن شخصٍ أنّ ذلك الشخص ثقة؟ وهل يمكن أن نستنتج من كون شخص شيخَ إجازة لراوٍ ثقةٍ أنّه ثقة؟ وهكذا.

وهذا يعني أنّنا في باب التوثيق والتضعيف الخاصّين أمام نوعين من المعطيات:

١ ـ المعطيات المباشرة في الدلالة أو في التأكيد على الوثاقة أو الضعف. وهذا مثل قول الرجالي: فلان ثقة أو كذاب.

٢ ـ المعطيات غير المباشرة في إفادة التوثيق الخاصّ أو التضعيف الخاصّ، ومعنى كلمة (غير المباشر) يقع على شكلين:

أ ـ عدم المباشرة بمعنى أنّ دلالة كلمة الرجالي في حقّ زيد على التوثيق تقوم على الالتزام لا على المطابقة، ومثاله أنّه عندما يقول الرجالي: فلانٌ له أصل أو له كتاب، فهل هذه الكلمة تدلّ على أنّه يريد توثيقه بشكل غير مباشر باعتبار أنّ من يكون له أصل فهو ثقة عنده؟ أو إذا ترضّى أو ترحّم الرجالي على راوٍ، فهل يدلّ هذا بالدلالة الالتزاميّة على أنّه يرى وثاقته أو لا؟

ب ـ عدم المباشرة، لكن لا بمعنى الدلالة الالتزاميّة بحيث تكون هناك شهادة من الرجالي الناقل للخبر على وثاقة هذا الراوي، بل بمعنى كون ما أخبرنا به الرجاليّ لازمه الخارجي كون الراوي المخبَر عنه ثقة، وهذا مثل أن يقول الرجالي: فلانٌ وكيل الإمام، ونفرض أنّ هذه الكلمة لا تدلّ بأيّ من الدلالات على توثيق هذا الرجالي لهذا الراوي بها،

لكن نقول بأنّ كونه ـ بشهادة هذا الرجالي ـ وكيلاً للنبي أو للإمام يُنتج أنّه ثقة خارجاً، لا لأنّ هذه الكلمة تدلّ على شهادته بالتوثيق، بل لأنّ نفس كونه وكيلاً يفيد كونه ثقة واقعاً من خلال أنّ الإمام لا يوكّل من لا يكون ثقةً مثلاً.

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم وتنويع التوثيقات الخاصّة التي ستأتي معنا هنا.

وعلى أيّة حال، فقد تعرّض الرجاليّون وعلماء الدراية والحديث للعديد من التقويمات أو التوثيقات الخاصّة نذكر أهمّها، وأبرز التوثيقات الخاصّة هو الآتي:

١ـ شهادة المعصوم

من الواضح أنّه إذا نصّ المعصوم ـ بما يشمل الله تعالى في كتابه الكريم ـ على وثاقة شخص أو عدالته أو فسقه أو كذبه أو أيّ شيء آخر يتصل به، فإنّ هذه الشهادة تؤخذ ويتمّ التعامل معها معاملة الواقع، ولا تنطبق عليها شروط التعدّد وأمثال ذلك[1]، بل يحصل اليقين بمفادها إذا ثبتت هي لنا باليقين، بناء على أنّ دليل العصمة يشمل العصمة في الموضوعات الخارجيّة، أمّا لو قلنا بأنّ دليل العصمة لا يشمل العصمة في الموضوعات الخارجيّة بالضرورة، ولو كانت تؤثّر على الأحكام الشرعيّة، ففي هذه الحال لا يحصل اليقين بمفادها من هذه الزاوية، بل قد يحصل من زوايا أُخر.

وشهادة المعصوم:

أ ـ تارةً تُعلم بالعلم الوجداني، بأن نسمع مباشرةً منه ذلك، وهذا أمرٌ نادر التحقّق بعد وفاة النبيّ أو بعد غيبة الإمام المهدي شيعيّاً، لو قلنا بإمكان تحقّقه؛ إذ هذا مبنيٌّ في بعض وجوهه على إمكان رؤيته في عصر الغيبة وملاقاته والحصول منه على مثل هذه المعلومات، ومن ثم فستكون هذه المعلومات التي يحصل الإنسان عليها حجّة له بشكل شخصي، أمّا للآخرين فتخضع للطريق الثاني الآتي إن شاء الله تعالى. ولعلّه لما قلناه ذكر الشيخ جعفر

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٣٩؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٨؛ وكليات في علم الرجال: ١٥١؛ ومقياس الرواة: ٢١٣؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣٦.

السبحاني بأنّ هذا الطريق غير متحقّق في زماننا[١]، فيما ذكر السيّد الخوئي أنّه نادر التحقّق[٢].

ب ـ **وأخرى بالطرق والوسائط**، والمتحقّق عادةً في زماننا هو الثاني، وقد جمع الشيخ أبو عمرو الكشي في رجاله الكثير من الروايات التي يتحدّث فيها أحد الأئمة أو أكثر عن حال راوٍ من الرواة، وفي هذا الكتاب العديد من الروايات الصحيحة أو التي يُمكن تحصيل الوثوق بصدورها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النوع من المرويّات لا يتحدّث فقط عن صدق الراوي أو كذبه، وإنما يتحدّث عن قضايا أخرى أيضاً كانتمائه المذهبي أو الثقافي، وهذا كلّه ينفع في حشد القرائن والشواهد.

ولابدّ ـ بهذه المناسبة ـ أن أشير مستطرداً إلى أنّ ما قد يُذكر هنا وهناك من دلالة حبّ النبي أو الإمام لشخص على وثاقته[٣]، غير واضح، فمطلق الحبّ يجامع مجهوليّته عنده من حيث الوثاقة وعدمها، ككونه مسلماً أو فاعلاً لبعض الخيرات، بعد افتراض عدم علمه بالغيب أو عدم إعماله في حياته لعلمه بالغيب، كما أنّ الحبّ لا يدلّ على الوثاقة بمعنى الضبط وعدم السهو والنسيان، مما نحتاجه جداً في الراوي، نعم لو التقت القرائن الحافّة فقد يدلّ الحبّ على شيء.

شروط العمل بالأخبار الناقلة لشهادة المعصوم

وبناءً على ما تقدّم، يلزم التحقّق من شروط العمل بالروايات المنقولة عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام الواردة في هذا المضمار.

وأهم هذه الشروط ما يلي، وقد يرجع بعضها إلى بعض:

(١) انظر: كليات في علم الرجال: ١٥١.

(٢) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٩.

(٣) راجع: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٩.

١.١. اعتبار الرواية الناقلة للشهادة، نقد مقولة النوري

أوّل الشروط هنا هو أن تكون الرواية معتبرةً وحجّة، كلٌّ وفقاً لنظريّته في حجيّة الأخبار؛ فمن يبني على حجيّة خبر الثقة يلزمه أن تكون الرواية مرويّةً بسندٍ متصل عن الثقات، فلا يصحّ الاستناد إلى رواية ضعيفة السند أو مرسلة، ما لم يكن إرسالها أو تكون هي مع ضعفها حجةً عنده بدليل إضافي خاصّ، وأما من يبني على حجيّة الخبر الموثوق، فلابدّ له من تحصيل الوثوق والاطمئنان بصدور هذه الأخبار، أو على الأقلّ تحصيل الوثوق والاطمئنان بوثاقة الراوي الممدوح في هذه الأخبار نتيجة ضمّ هذه الأخبار إلى سائر قرائن الوثوق بوثاقته.

والمشكلة الأبرز التي تواجه القائلين بحجيّة خبر الثقة هنا، أنّ الكثير ـ وربما أكثر روايات هذا المجال وروايات الكشي ـ ضعيفة السند، لاسيما وأنّ الكشي لديه العديد من الشيوخ المجاهيل ممّن روى عنهم كثيراً، مثل جبرئيل بن أحمد الفاريابي، وعلي بن محمد بن قتيبة، وقد نصّ النجاشي ـ كما تقدّم سابقاً ـ على أنّ الكشي مبتلى بالرواية عن الضعاف، فعلى الباحث أن يدقّق في هذا النوع من المرويّات من الناحية السنديّة. وكذلك الحال في الروايات الواردة في حقّ بعض الصحابة والتابعين.

يضاف إلى ذلك أمرٌ منهجي واضح هنا، وهو أنّه من الصعب أو النادر تحصيل خبر معتبر هنا، وتكون وثاقة رواته قد ثبتت بنفس هذا الطريق خاصّة ـ عنيت: شهادة المعصوم ـ وهذا يعني أنّ هذا الطريق يحتاج في الغالب إلى الطرق التوثيقيّة الأخرى، كتوثيقات المتقدّمين العامّة أو الخاصّة المباشرة أو غير المباشرة، حتى يتسنّى تصحيح هذه الروايات، ليمكن بها إثبات وثاقة راوٍ من الرواة.

أما المشكلة التي تواجه القائلين بحجيّة الخبر الاطمئناني الموثوق ـ كما حقّقناه مفصّلاً في كتابنا حجيّة الحديث ـ فهي أنّ الكثير من الشخصيّات البارزة من الرواة قد وردت في حقّها أخبار متعارضة، يُضاف إلى ذلك أنّ الروايات الواردة في مدح أشخاص أو ذمّهم،

لاسيما في شخصيات وقع حولها خلاف، يُتريّث في أمرها؛ لتوفّر الدواعي إلى الكذب فيها، سواء المادحة أم الذامّة، فعندما تكون هناك انقسامات في الرأي واختلافات، فمن الطبيعي أن تحدث اصطفافات حول الشخصيّات البارزة، وهنا تتوفّر الدواعي عادةً إلى اختلاق نصوص المدح والمناقب، كما تتوفّر الدواعي لاختلاق نصوص الذمّ والمثالب، وفي مناخٍ من هذا النوع كلّما قوي الخلاف وأخذ طابعاً سياسياً ومذهبياً توفّرت الدواعي أكثر فأكثر لاختلاق النصوص؛ لأنّ حدّة الانقسام عاموديّاً تُضاعف من حدّة الاصطفاف، الأمر الذي يزيد من حدّة الدواعي نفسها.

لهذا يجب التريّث كثيراً وتحليل نصوص المناقب والمثالب والمدح والذمّ مما ورد أوّلاً في حقّ الصحابة وأهل البيت بأطيافهم، ثمّ ما ورد ثانياً في حقّ أصحاب الأئمّة؛ إذ قلّما نجد محدّثاً كبيراً من أصحاب الأئمّة لم تختلف الرواية فيه أو لم تكن قليلة نادرة ـ إذا وردت فيه روايات ـ مثل محمد بن مسلم الطائفي.

وفي مقابل اشتراط الاعتبار السندي والصدوري ـ ثقةً أو وثوقاً ـ ذهب المحدّث النوري في ترجمة عمران بن عبد الله القمي إلى أنّه «روى الكشي خبرين، فيهما مدح عظيم، لا يضرّ ضعف سندهما بعد حصول الظنّ منهما»[1]. وهذا معناه كفاية الظنّ الحاصل من الروايات ولو الضعيفة. ويلوح من آخرين هذا الرأي لو أنّ العلماء اعتمدوا على روايات هذا الراوي أيضاً، فإنّ الظنّ بالوثاقة هنا أقوى من الظنّ بها في التوثيقات الأخرى في هذه الحال[2].

ونوقش صغروياً بأن الخبر الضعيف لا يلازم الظنّ بالصدق، وكبروياً بعدم ثبوت حجيّة هذا الظن، حتى لو كان ظنّاً رجالياً[3]. وكلامنا في هذه القرينة التوثيقيّة لا في ضمّها

(١) المحدّث النوري، خاتمة المستدرك ٨: ٢٧١.

(٢) انظر: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١١٥؛ وراجع: الخليلي الطهراني، سبيل الهداية: ١٢٨؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ١٠٣.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٣٩ ـ ٤٠؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣٦؛ وانظر:

لقرائن أُخر.

وهذه المناقشات في محلّها لو كان مراد المحدث النوري التلازم بين الخبر الضعيف والصدق، مع أنّ ظاهر كلامه أنّه يتحدث في خصوص ما ورد في حقّ عمران القمي الذي وردت فيه روايتان ضعيفتان، فلعلّ تعدّد الخبر الضعيف هو الذي أوجب للنوري الظنّ، لا أنّه ساق ذلك مساق القاعدة العامة، وقد تقدّم الكلام عن مسألة حجيّة الظنون الرجاليّة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، فراجع.

وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ للمحدّث النوري كلاماً في خاتمة المستدرك عند حديثه عن كتاب «فقه الرضا»، يُفهم منه أنّ مدار الظنون الرجاليّة على جمع القرائن التي تفيد الوثوق والاطمئنان من تراكمها[1]، ومعه فلعلّه يقصد بالظنّ ـ فيما أسلفناه من عبارته ـ الاطمئنانَ، فيخرج عن محلّ البحث هنا.

وقد يقال ـ بعد الفراغ عن حال الصغرى وأنه يحصل الظنّ دائماً وكيف ـ بحجيّة الظنّ الحاصل من الخبر أو الأخبار الضعيفة في مجال بحثنا، استناداً إلى قانون حجيّة الظنّ الرجالي من أين حصل وكيفما اتفق.

وأجيب بعدم تحقّق صغرى الانسداد في التوثيقات تارة، وبأنّ الانسداد الذي يعطي الحجيّة هو الانسداد في الأحكام لا في كلّ علمٍ على حدة[2]. وهذا هو الصحيح، وقد فصّلنا الكلام فيه عند حديثنا عن دليل الانسداد وحجيّة الأخبار في كتابنا: حجيّة الحديث، كما بيّنا بالتفصيل الموقف هنا في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب، فلا نعيد ولا نطيل.

وعليه، فغاية ما تفيد الرواية الضعيفة الموثّقة عادةً القرينةَ الاحتماليّة على الوثاقة، تماماً

البروجردي، طرائف المقال ٢: ٢٦٦.

(١) النوري، خاتمة المستدرك ١: ٢٤٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤٠؛ وكليات في علم الرجال: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ ودروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١١١.

كما هي الرواية الضعيفة الطاعنة في راوٍ ما، ففيها قيمةٌ احتماليّة على الضعف، الأمر الذي يخضع لمدى القوّة الاحتماليّة في هذه الرواية أو تلك. ومرادنا من الرواية الضعيفة هنا كلّ رواية لم تتوفر فيها شروط الحجيّة، فإذا بُني على حجيّة خبر الثقة كان اللازم وثاقة الرواة، وإذا بُني على حجيّة الخبر الموثوق كان اللازم حصول الاطمئنان بالصدور، وعليه فكلّ ما نزل عن هذا المستوى فهو رواية ضعيفة بمفهومنا.

٢.١. عدم كون الرواية منقولة بطريق الراوي نفسه

ثاني الشروط هنا هو أن لا تكون الرواية مرويّةً عن الراوي نفسه؛ لأنّ المفروض أنّنا لا نعرف صدقه من كذبه، فيلزم الدور[١]، فلعلّه كان كاذباً وأراد أن يضع نفسه في موقع الإنسان ذي المقام والمنزلة، وما أكثر الناس الذين يكذبون على العظماء ليُعلو من شأنهم أنفسهم، لاسيما بعد وفاة هؤلاء العظماء.

وفي نصوص الحديث العديدُ من هذا النوع من الروايات التي يلزم منها الدور لو أخذنا بها لوحدها. وقد اشتهر الشهيد الثاني بالتعليق على هذا الموضوع في تعليقته على خلاصة الأقوال، حيث كان يرفض الاحتجاج برواية الشخص في حقّ نفسه بالوثاقة أو المدح[٢].

وفي المقابل، قد يذهب بعضٌ[٣] إلى الأخذ بهذا الحديث في إثبات التوثيق، بدعوى أنّ الشيعي لا يكذب على إمامه أو لإفادة هذه الرواية الظنّ.

---

(١) راجع: الأردبيلي، جامع الرواة ١: ٣٢٢، ٤٥٦؛ والكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ١٨٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٩، ٢٦٩، و ٤: ٢٢٤، و ٥: ٣٤٨، و ٧: ٢٥٦، و ٨: ٤٢؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ١٥٢؛ والتبريزي، إرشاد الطالب ١: ٣٣٣؛ والتهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٣: ١٠٠.

(٢) راجع: الشهيد الثاني، حاشية خلاصة الأقوال: ٩٢٩، ٩٤٩، ٩٦٣، ٩٧٩، ١٠٠٢، ١٠٠٦، ١٠١٠، ١٠٣٠.

(٣) راجع: دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ١١٠.

وهذا غير صحيح، وذلك:

أ ـ لا دليل على أنّ الشيعيَّ لا يكذب على إمامه ولا أنّ المسلم أو غيره لا يكذب على نبيّه، خاصّة فيما يرجع لمصالح نفسه ومدحها وتعلية شأنها بين الناس، فهل كلّ الشيعة أو المسلمين ملتزمون بالشريعة الإسلاميّة؟! بل الدليل قد قام على وقوع الكذب على النبيّ والصحابة وأهل البيت من قبل أنصارهم.

ب ـ إنّ دعوى حصول الظنّ بالصدق من مثل هذه الرواية أشكل وأصعب، وهذا واضح؛ لقوّة دواعي الكذب فيها عادةً، وقد قال المحقّق الكلباسي: «لكنّ حصولَ الظنّ بصدق الراوي فيما نقله مع فرض الجهل بحاله وعدمِ وجود شيء آخر غير ما ينقُلُه، بعيدٌ، وإن يتأتّى الظنّ بصدقه لو نقل شيئاً آخر؛ لشدّة قرب إخبار الشخص بما ينفعُهُ بالكذب، واستقرار سيرة الناس على عدم قبول إخبار الشخص بما ينفعُهُ، بخلاف الإخبار بشيء آخر»[1].

ولعلّه لهذا ذكر السيّد الخوئي في ترجمة إبراهيم بن مهزيار بأنّ الاستدلال على وثاقة شخص وعلوّ مرتبته بقول نفسه يعدّ من الغرائب، بل من المضحكات على حدّ تعبيره[2]. بل يُنقل عن السيّد الخميني أنّه كان يقول بأنّه إذا كان الناقل للوثاقة هو نفس الراوي، فإنّ ذلك يثير سوء الظنّ به؛ إذ قد قام بنقل مدائحه وفضائله على الملأ الإسلاميّ العام[3].

نعم، لو احتفّ خبره عن نفسه بقرائن تفيد القطع بالصدور فلا بأس.

هذا كلّه فيما لو أردنا إثبات وثاقة الراوي بهذه الرواية التي يرويها هو نفسه، أمّا لو أثبتنا وثاقته في المرحلة السابقة، ثم أورد روايةً فيها مدحٌ لنفسه، فهذا لا يضرّ بالأخذ بها ما لم ترتفع احتمالات الوضع لمصالح أو لقناعات دينيّة، ففي هذه الحال يتأثّر الموقف تبعاً

(١) الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ١٨٦.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٢٨٠.

(٣) انظر: جعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ١٥٢.

للنتيجة الاحتماليّة التي نملكها، فإذا قلنا بحجيّة خصوص الخبر الاطمئناني، فقد يتأثر أحياناً فينهار الاطمئنان، وإذا قلنا بحجيّة خبر الثقة الظنّي، فقد يمكن العمل به ما لم يسقط الظنّ ونشترط في الوقت عينه في حجيّة الخبر حصول الظنّ بالوفاق على مؤدّى الأمارة، كما هو مفصّل في محلّه.

والكلام الذي تقدّم برمّته يأتي في أيّ رواية تُنقل عن راوٍ تتصل بمدح نفسه، سواء كان ينقل فيها كلاماً عن الإمام في مدح نفسه أو غير ذلك مما يوجب مدح نفسه عادةً، كما لو تحدّث عن علمه ومستواه العلمي أو عن خبرته في الحديث أو النقل أو غير ذلك. كما أنّ ما تقدّم لا يتصل بالإقرارات كما لو ظهر من الرواية مذهب الشخص واعتقاده فننسب إليه مذهبه تبعاً لما قال، ما لم يُطرح احتمال التورية أو التقيّة أو غير ذلك بشكل معقول ومعتدّ به.

هذا كلّه فيما لو أُريد إثبات وثاقة الراوي بشيء ينقله الراوي في مدح نفسه، أمّا لو نقل الراوي روايةً في ذمّ نفسه، فإنّ الأمر يختلف في كثير من الحالات، وهذا يُشبه ما طرحوه في علم الحديث وتاريخه، ممّا اعتُبر أشهرَ العلامات السنديّة على الوضع في الحديث وأوضحها، وهو اعتراف الراوي بكذبه، فعندما يقوم راوٍ ـ مثل أبي عصمة نوح بن أبي مريم وعمر بن صبح ـ بالاعتراف قُبيل إعدامه أو غير ذلك بأنه وضع الحديث الفلاني أو الأحاديث الفلانية، فإنّ ذلك أمارة واضحة على الجعل[1].

وقد يلاحظ هنا على هذه الأمارة أنّ إقرار الواضع بالوضع أو نقله رواية عن الإمام في كونه واضعاً، قد يكون بنفسه إقراراً كاذباً يهدف من خلاله إلى تشويش الأمور على الناس، فكيف يمكن تصديق شخص بأنّه وضع الحديث، إذ لو صدّق لكان رجلاً كذاباً، ومع كونه كذلك كيف لا نحتمل أنه كذاب في نوعية الأحاديث التي زعم وضعها أو في عددها

(١) انظر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث: ٤٣٢؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٨٣؛ ومقباس الهداية ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ والمنهل الرويّ: ٥٤.

أو في موضوعها؟![1].

نعم، من الناحية الشرعية يؤخذ بإقرارّ المقرّ ويعاقب شرعاً؛ عملاً بموجب حجية الإقرار في باب القضاء، فمثلاً قد يكون هذا الشخص ثقة صادقاً عندما نقل الروايات لكنّه عاد واختلف مع الأئمّة وناصب العداء لهم، فأراد تشكيك شيعتهم بكلّ ما أوصله لهم عنهم من أحاديث ليعملوا بها، فادّعى أنّه كذاب فيما نقل أو أنّه قال له الإمام بأنّك كذاب.

ومع ذلك يفيد الإقرار الظنَّ القويّ بالصدق فيما قال عن الوضع أو ما نقل عن الإمام من كونه كذاباً، ويشكّل أمارة على ذلك قد تضاف إلى غيرها في هذا المجال.

وليس من البعيد أن نفصّل في هذا الأمر؛ وذلك أنّ العاقل لا يجلب الضرر إلى نفسه، فلماذا يقف شخص ليقرّ بأنه كذاب ويفضح نفسه أمام الناس إذا لم يكن كذاباً واقعاً؟! من هنا يجب أن ندرس ـ إذا توفّرت المعطيات السياقية التاريخية ـ ملابسات صدور هذا الإقرار من صاحبه أو هذه الرواية الطاعنة فيه منه؛ فقد يلقى القبض عليه ويحال للإعدام بتهمة الزندقة مثلاً ـ كما حصل مع بعضهم ـ ثم يقرّ وهو على المقصلة بوضع كذا وكذا، إنّ هذا النوع من الإقرار ضعيف الإضاءة؛ لأنّ الرجل يعرف بأنه ميت، وأن صورته عند الناس مشوّهة، فلعلّه أراد الانتقام منهم في تحويله إلى الموت، لاسيما إذا أكثَرَ من الأرقام التي وضعها في الحديث، كأن يتحدّث عن آلاف الأحاديث أو عن الدسّ في الكتب بشكل كبير دون وجود اسمه في الأسانيد.

أما لو لم يكن الأمر كذلك، بل عرفنا من ملابسات الإقرار أنه رجلٌ تاب إلى الله وصار إنساناً صالحاً، ثم عرف بالصلاح فيما بعد، فإنّ هذا الإقرار أو نقله هذه الرواية تغدو إضاءته قوية جداً وفقاً للمنطق الاحتمالي العقلاني، إذ ما الداعي لإنسان صالح أن يفضح نفسه وتاريخه إلا أن يكون تقياً يخشى الله تعالى؟! إنّ رصد ملابسات صدور الإقرار يظلّ

(١) انظر: دروس في وضع الحديث: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ وتدريب الراوي ١: ٢٣٢.

هو المعيار في حجم وثوقنا بمضمون هذا الإقرار.

١.٣. دلالة الرواية على المطلوب

ثالث الشروط هنا هو أن تكون الرواية ـ بعد البحث والنظر في متنها وبيانها اللغوي والعرفي وملابساتها ومقارنتها ومقاربتها مع سائر النصوص الحديثيّة والتاريخيّة ـ دالّةً على التوثيق أو على التعديل أو على ما نريد أن نُثبته من خلالها، فلو لم تكن دالةً سوى على تشيّع الرجل مثلاً لم يكن فيها ما يستفاد منه التوثيق مثلاً، وبهذا يعلم أنّ كلّ حيثيات الدلالة على مستوى المدلول التصوّري والتصديقي لابد أن تكون محرزةً ليتمّ الاستناد إلى هذه الرواية، كما هو واضح. وهذا شرطٌ يجري في كلّ نصوص ووثائق التراث الرجالي عامّة.

وأمّا لو تعارضت هذه الرواية الموثقة أو المضعِّفة مع غيرها، فسيأتي بحث تعارض الجرح والتعديل إن شاء الله في الفصل السادس من فصول هذا الكتاب، وهناك سنبيّن الموقف من هذه الظاهرة غير القليلة في التراث الرجاليّ عامّة.

والنتيجة: صحّة هذا التوثيق الخاصّ وإمكانه، شرط الاعتبار في النقل، وتحقّق الدلالة على المقصود، وعدم كون راويه هو نفس الراوي المراد معرفة حاله، ما لم تقُم قرينة عاضدة للتصديق. نعم نصّ المعصوم ـ كأيّ نصّ آخر ـ لا يفيد عادةً الوثاقة قبل عصر صدوره، إلا بتصريح، كما ألمح إليه بعض المعاصرين[1].

٢. نصّ أحد العلماء المتقدّمين

التقويم الخاصّ الثاني هو أن ينصّ أحد العلماء الرجاليّين المتقدّمين على وثاقة شخص أو ضعفه أو غير ذلك، وهذا هو أبرز مصداق للبحث السابق في الفصل الأوّل من هذا الكتاب حول قيمة التوثيق الرجالي.

---

(١) انظر: محمد الرجائي، منهاج الأصول ١: ٥٣٢.

وقد تعرّضنا لهذا الموضوع سابقاً بالتفصيل، واستنتجنا أنّ العبرة في علم الرجال بحصول الوثوق والاطمئنان ـ لا غير ـ من شهادات هؤلاء العلماء المتخصصين والمطّلعين، مع سائر القرائن الأخرى. من هنا لا نعيد هذا البحث كلّه، فكلّمات العلماء المتقدّمين معتبرة وفقاً للنظريّة المختارة في حجيّة قول الرجالي، فقد يكفي توثيقُ عالم واحد، وقد لا يكفي توثيق اثنين، وتفصيله تقدّم، فلا نعيد.

١.٢. شروط الأخذ بتقويمات المتقدّمين

يمكن ذكر بعض الشروط ـ التي تتأثر بنسبة كبيرة بالنظريّات المطروحة في باب حجية قول الرجالي ـ لتوفير الفضاء المناسب للأخذ بتقويمات المتقدّمين من العلماء، وأبرزها:

الشرط الأوّل: شرط الوثاقة والصدق في الرجاليّ المقوِّم عند أداء إفادته الرجاليّة[١]، بمعنى أنّه لابدّ أن يكون هذا الرجالي أو هؤلاء الرجاليّين الذين نرجع إليهم في توثيق راوٍ أو تضعيفه ثقاتاً، يمكن الركون إلى توثيقاتهم ونقلهم، أمّا لو لم يكونوا ثقاتاً فكيف نصدّقهم في قولهم بأنّ فلاناً ثقة أو ضعيف؟!

وهذا الشرط واضح على مسالك حجيّة قول الرجالي من باب حجيّة خبر الثقة أو من باب حجيّة البيّنة ونحو ذلك، كما أنّ هذا الشرط له دورٌ واقعيٌّ كبير على مسالك حجيّة الظنّ الرجالي أو حجيّة الاطمئنان، وإن أمكن في بعض الحالات تحصيل الظنّ أو الاطمئنان لو لم تثبت وثاقة الرجالي نتيجة بعض القرائن.

وفي هذا السياق يذكر بعض علماء الإماميّة أنّ عدم الأخذ بأغلب تقويمات الرجاليّين السنّة يرجع إلى فقدان شرط الوثاقة فيهم[٢]، ولا أستبعد أن يكون هذا هو أحد الأسباب

---

(١) غرضنا من هذا القيد هو أنّه لو كان عند التحمّل غير ثقة، لكنّه عند الشهادة كان ثقةً، كفى جرياً على القاعدة في ذلك، كما هو واضح، نعم لو كان عند التحمّل غير محرز الضبط أو يوجد التباس في إمكانيّة ضبطه للحدث أو القول أو الأمر، أشكل الأمر جداً؛ لاحتمال التباس الأمر عليه وفقداننا الوثوق بخبره بناء عليه، فانتبه.

(٢) انظر: هادي آل راضي، دروس صوتيّة في علم الرجال، الدرس الخامس، وسبق لي أن سمعت

الأساسيّة لعدم رجوع الرجاليّين والباحثين السنّة أيضاً إلى مصادر الرجال الشيعيّة، وكلامنا هنا في حيثية الوثاقة، وسيأتي الحديث عن شرط المذهبيّة في قول الرجالي وعن مسألة اختلاف المباني، فانتظر.

لكن لنا أن نتوقّف قليلاً عند هذا الأمر، فإنّه ما هو الموجب لعدم إثبات وثاقة شخص اتفقت كلمة أهل ملّته على وثاقته؟ فلو أنّ الإمام النَّسائي ـ ومثله الإمام الشافعي والإمام مالك رحمهم الله ـ اتفقت كلمة علماء أهل السنّة على توثيقه وتجليله وتعلية شأنه وخبرويّته، ولم نجد معارضاً لكلماتهم هذه، لا من عندهم ولا من عند غيرهم من علماء المسلمين، في حقّ هذا العالم الكبير أو ذاك، ففي هذه الحال إذا لم نحصل على شواهد تدلّ على ضعف هذا الرجل وكذبه، لماذا لا نُثبت وثاقته، كما نُثبت وثاقة أيّ شخص في التاريخ، وبالتالي يمكن الأخذ بتوثيقاته بعد تحصيل شرط الوثاقة فيه؟

يجب التمييز بين حالة وجود تضعيف له ولو عند سائر المذاهب، وحالة عدم وجود تضعيف له عند أحد مع وجود تزكية له عند أبناء مذهبه، كما يجب التمييز بين حالة عدم وجود مؤشر في سيرته وأعماله على الكذب والنفاق، وحالة وجود ذلك، كما يجب التمييز أيضاً بين توثيق قومه له لمصالح بحيث يُحتمل كذبهم في هذا التوثيق خصوصاً لو كان الموثِّق له شخصاً واحداً فقط، وحالة عدم وجود هذا الاحتمال عادةً في شخصيّته وبحسب وضعه، خاصّة لو كان الموثقون المادحون له جمهور علماء ملّته، بل وربما بعض المختلفين معه في الفكر والعقيدة..

لو ميّزنا بين هذه الحالات، فما هو الموجب لعدم تحصيل الوثوق بصدقه؟ بل ما هو المبرّر لتكذيبهم ودعوى عدم قبول توثيقهم لهذا العالم والمحدّث والرجاليّ؟ وما هي المعطيات التي تجعل مدح أبناء المذهب لرجل من علماء هذا المذهب موجباً لتحصيل التوثيق بينما مدح أبناء المذاهب الأخرى لا يفيد ذلك، مع أنّ هذه القضيّة لا تتصل

ما هو قريب من هذا الكلام شفاهاً من أُستاذنا الشيخ باقر الإيرواني، وذلك عندما سألته عن هذا الموضوع قريب عام ١٩٩٦م، عندما كنت أحضر عنده دروس الرجال.

بالأفكار والاختلاف الفكري بل تتصل بالتوجّهات السلوكيّة والعمليّة وبعنصر الأمانة الذي يكون موجوداً عند المسلم وغيره؟

إذا بنينا على حجيّة قول الرجالي من باب إفادته مطلق الظنّ أو الاطمئنان أو من باب أهل الخبرة أو من باب حجيّة خبر مطلق الثقة أو نحو ذلك، لماذا لا نأخذ بتقويمات رجاليّي سائر المذاهب بوصفها قرائن، فيما لا ينكشف لنا خطؤهم فيه أو احتمال عدم دقّتهم أو وثاقتهم فيه؟ وما هو الفرق بين السكوني وغيره حتى يؤخذ الدين من السكوني غير الشيعي فيما لا يؤخذ من سنّي آخر لأنّه ليس بثقة؟ بل في بعض الأحيان تكون شهادات غير الإماميّ على عكس مذهبه ولمصلحة خصومه في مدحه لمن هم مختلفون معه، إذ هو من باب شهادة العدوّ بالفضل على حدّ تعبير المحقّق التستري في الرجال[1]، فلماذا لا يوجب ذلك الوثاقة فيه في نقله هذا؟

أعتقد أنّ الأمرَ نفسيٌّ، وليست له مبرّرات موضوعيّة عميقة، عندما يؤخذ الرفض ـ بملاك عدم الوثاقة ـ على إطلاقه، بلا فرق عندي بين المذاهب جميعاً.

هذا، وقد بحثنا بالتفصيل في المعوقات المعرفيّة والدينيّة والنفسيّة لرجوع أبناء المذاهب لبعضهم في المعرفة الدينيّة، وخصّصنا دراسة مطوّلة نسبيّاً لهذا الصدد وناقشنا كلّ مبرّرات القطيعة، وذلك في كتابنا حول دائرة حجيّة الحديث، فراجع حتى لا نكرّر ولا نعيد، فما قلناه هناك مهمّ للغاية في بحثنا هنا[2].

ونشير هنا إلى ضرورة الانتباه العامّ من مسألة طعن الأقران ببعضهم والمبرّرات الموضوعيّة لعدم التريّث والتدقيق في الطعن، ولو كان ذلك لا يوجب سقوط وثاقة الطاعن، لكنّه عنصر مؤثر في مستويات القوّة الاحتماليّة لدقّة تشخيصه لحال المطعون فيه، وقد تعرّضنا ـ ضمناً ـ في الجزء الأوّل من هذا الكتاب لقضيّة طعن الأقران، فراجع.

---

(١) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٧٨.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ١٠٩ ـ ٢١٠.

الشرط الثاني والثالث: شرط الذكورة والتعدّد في الموثِّق، وهذا الشرط يجب أخذه وفقاً لجعل حجيّة قول الرجالي من باب حجيّة البيّنة والشهادة؛ لاشتراط الذكورة والتعدّد في الشهادة على ما هو المعروف، نعم شرط الذكورة قد يفرض تعدّد الشاهدات لا إلغاء شهادتهنّ مطلقاً كما هو واضح.

إلا أنّ هذين الشرطين ـ أي شرط التعدّد والذكورة ـ لا وجه لهما على سائر المباني في حجيّة قول الرجالي، كمسلك الاطمئنان ومطلق الظنّ الرجالي وحجيّة خبر الثقة وحجيّة قول أهل الخبرة وغير ذلك، نعم على مسلك الاطمئنان يكون التعدّد مهماً عادةً في تحصيل الاطمئنان؛ لصعوبة تحصيله من مجرّد توثيق شخص واحد ما لم تنضم إليه قرائن عاضدة، كما بحثنا ذلك سابقاً في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

الشرط الرابع: شرط الإخبار عن حسّ ونحوه في الموثّق أو الجارح، فلو لم يخبر عن حسّ لم يكن خبره حجّةً.

وهذا الشرط يجري على مسالك حجية البيّنة وخبر الثقة ونحوهما، ولكنّه لا أساس له على مسالك حجيّة الاطمئنان أو الظنّ الرجالي أو أهل الخبرة أو الفتوى أو نحو ذلك، وهذا واضح، وقد تعرّضنا لتفاصيله في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، فراجع.

الشرط الخامس: الأهليّة، ويُقصد به أن يكون الجارح أو المعدّل بالغاً عاقلاً مدركاً، فلو فقد هذه الأمور لا يمكن الاعتماد على تقويماته.

وهذا الشرط صحيح عادةً في مثل شرط العقل والتمييز والإدراك على مختلف المباني، أمّا البلوغ فليس شرطاً مستقلاً فضلاً عن الذكورة، إلا على مبنى حجيّة البيّنة، وأمّا على مبنى حجيّة قول أهل الخبرة أو خبر الثقة أو الظنّ أو الاطمئنان أو نحو ذلك، فلا وجه لهذا الشرط بوصفه شرطاً قائماً بنفسه؛ لأنّ العبرة بوعيه وإدراكه ولو كان صغيراً، نعم بناء على شرط البلوغ في المفتي يلزم هنا لو أدرجنا قول الرجالي في هذا الباب، وأخذنا الإفتاء بمفهومه الحرفي.

هذا، ولكنّ هذا الشرط كلّه نظريٌّ؛ إذ لا نواجه ظاهرةً من هذا النوع؛ فليس عندنا

رجاليّ مجنون أو صغير.

الشرط السادس والسابع والثامن: الإسلام، والإيمان، والعدالة. وهذه الشروط لابدّ منها لو كان مدرك حجيّة قول الرجالي من باب البيّنة، أو من باب حجيّة الفتوى، وقلنا بشرط البيّنة والفتوى بمثل هذه الشروط، أمّا على مثل مسالك حجية الظنّ أو الاطمئنان أو الثقة أو الخبرة أو غير ذلك، فلا أصل لهذه الشروط أساساً، ولهذا يعملون بقول الخبير ويحصل لهم الظنّ من قوله والاطمئنان، ولو كان غير مسلمٍ أو كان من غير المذهب الخاصّ أو كان غير عادل، شرط تحقّق وصف الوثاقة والأمانة والخبرويّة فيه. نعم قد يعيق عدمُ هذه الأوصاف حصولَ الظنّ أو الاطمئنان في بعض الحالات، كما لو ضعّف غير الشيعي شيعيّاً لمكان أمرٍ تعتقد أنت بصحّته أو العكس.

ولهذا عمل الكثير من الرجاليّين بتوثيقات بني فضال وابن عقدة وغيرهما، تماماً كما عملوا بروايات السنّي والفطحي والواقفي وغيره، وسوف يأتي قريباً الكلام في توثيقات وتضعيفات ابن عقدة.

الشرط التاسع: المعرفة والاطّلاع، والمراد من ذلك أن يكون الرجاليُّ الجارح أو المعدّل مطلعاً على ما يقول من وثاقة زيد أو كذب عمرو ولديه معرفة بحاله، ويمكنه بخبرويّته تحصيل هذا الأمر، وهذا الشرط واضح على مسالك حجيّة البيّنة وخبر الثقة، إذا يحتاج أن يكون مطّلعاً ـ ولو من خلال سندٍ يُنقل له ـ على ما قيل في هذا الراوي أو ذاك.

ولكنّ هذا الشرط يغدو أوضح بكثير لو قلنا بشياع اجتهاديّة تقويمات الرجاليّين المتقدّمين، فضلاً عن المتأخّرين؛ فإنّه على مسلك الاطمئنان أو تحصيل الظنّ أو حجيّة قول أهل الخبرة أو الفتوى أو نحو ذلك، نكون بحاجة ماسّة لتحديد درجة خبرويّة هذا الجارح أو المعدّل، بحيث يحصل لنا من قوله الظنّ أو الاطمئنان أو يصدق عليه عنوان أهل الخبرة أو المفتي أو نحو ذلك، ولهذا قلنا سابقاً بأنّ مجرّد كون شخص من المتقدّمين لا يعني التعبّد بأيّ تقويم يقوله، بل لابد في مثل هذه القضايا التي تحتاج لخبرويّة عالية أن يكون مطّلعاً مدركاً، بحيث عندما يقول بأنّ فلاناً ثقة أو كذاب ينطلق في ذلك من رؤية وخبرويّة تجعل

قوله مفيداً للظنّ أو الاطمئنان، ولهذا توقّفنا بعض الشيء في مثل توثيقات الشيخ المفيد كما تقدّم، من حيث عدم العلم بأصل خبرويّته، وسيأتي الكلام في توثيقاته قريباً إن شاء الله، كما توقّفنا في مثل توثيقات المشهدي والحرّاني والطبري والأحسائي والطبرسي وأمثالهم، ممّن لا نعرف عنهم خبرويّةً في هذا المجال الشائك عادةً، وغاية ما تعطينا كلماتهم قرينة ناقصة عادةً.

الشرط العاشر: وصول الجرح والتعديل ونحوهما من ذلك الرجالي إلينا عبر طريق معتبر حجّة، كلٌّ وفقاً لنظريّته في الحجيّة، وهذا معناه أنّه إذا نُسب إلى رجاليٍّ قولٌ من الأقوال في توثيق أو تضعيف، ولم نتأكّد من هذه النسبة بطريقٍ حجّة معتبر، فلا يمكن اعتبار ذلك دليلاً أو أمارة كاملة، نعم يمكن اعتباره أمارة ناقصة احتماليّة تبعاً لاحتمال صدق هذه النسبة.

ولهذا يجب البحث التفصيلي في جميع المصادر الرجاليّة الأساسيّة من حيث إثبات أنّ الكتب التي وصلتنا مما فيه توثيق أو تضعيف أو غير ذلك من المصادر الأم، هل هي ثابتة النسبة لأصحابها؟ وهل هذه النسخ معتبرة طبقاً لوسائل اعتبار النسخ والمخطوطات أو لا؟ ومن هنا وقع البحث بينهم في توثيقات ابن الغضائري ـ وسيأتي بحول الله ـ من حيث صحّة نسبة رجال ابن الغضائري الموجود بين أيدينا اليوم إليه، ووقع البحث في صحّة نسبة تفسير علي بن إبراهيم القمي إليه كما تقدّم، ومن هنا يلزم أيضاً التحقّق مما ينقله العلماء اللاحقون عن المتقدّمين، كما فيما نقلوه عن العقيقي وابن عقدة وغيرهما في العصور اللاحقة للتأكّد من نسبة هذا الكلام إليهم.

وفي هذا السياق، يأتي أيضاً بحث تنقيح حال نُسخ الكتب الرجاليّة بعد الفراغ عن صحّة نسبتها إلى أصحابها، من حيث وجود نُسخ أو نسب مختلفة في الزيادة والنقيصة، كما هي الحال في نسخ أو النسب إلى كتب النجاشي والطوسي والكشي الرجاليّة وغيرها.

الشرط الحادي عشر: وحدة مضمون الكلام المنقول عند المنقول منه والمنقول إليه، كما

ذكره بعض المعاصرين[١]، ومثّل له بكلمة العدالة وببحث أصالة العدالة.

وهذا الشرط يمكن تطويره ليُصاغ على الشكل التالي: اشتراط وحدة الأسس بين الرجالي وبيننا؛ فلو وثق الرجالي وفقاً لمبنى خاصّ نختلف معه فيه، فلا قيمة لتوثيقه، وهكذا لو ضعّف على أساس نظريّة خاصّة تحتيّة، نختلف معه فيها، فلا قيمة لتضعيفه، ومثال ذلك أن يوثق السنّي صحابيّاً؛ فقط لأنّه صحابي، فيما لا يرى الشيعي صحّة هذا الأساس، أو يضعّف السنّي راوياً لأنّه يروي ما يقدّم علياً على سائر الخلفاء، فيما لا يرى الشيعي ذلك موجباً للتضعيف، وهكذا على المقلب الآخر كأن يوثق الشيعيُّ راوياً لروايته ما يعتبره هو من الفضائل فيما يراه السنّي غلوّاً في أهل البيت، أو يضعّف الشيعي راوياً لرواياته في فضائل الخلفاء الثلاثة ممّا لا يعتبره السنّي ضعفاً في الراوي مثلاً.

فمن شروط حجيّة قول الرجالي هنا وجدوائيّته عدم انكشاف خطئه ولو باختلاف المباني التي تقوم عليها التوثيقات والتضعيفات، مثل فهم معنى الغلوّ والتعامل معه وفهم معنى التقصير والتعامل معه وغير ذلك من القضايا.

أمّا اختلاف معنى الكلمة، فهذا راجع لفهم المراد، لا لحجيّة المراد بعد فهمه، فلاحظ جيداً، فالأصحّ تعديل هذا الشرط، إلى عدم ثبوت خطأ الجارح أو المعدّل أو بالأحرى عدم حصول موجب سقوط قوله بما يشمل وجود معارض أو غير ذلك.

وهذا الشرط تكثر الاستفادة منه على مثل مسالك: حجيّة قول أهل الخبرة، والظنّ، والاطمئنان.

ويلحق بهذا الشرط ـ بل هو منه ـ أن تختلف مبانينا مع مباني ذلك الرجالي في التشدّد والتساهل، فإذا كنّا متشدّدين في أمر الرواة، فيما ثبت لنا أنّه متساهل جداً يوثق لأدنى مناسبة، واختلفنا معه في هذه الطريقة في التوثيق، ففي هذه الحال تصبح القيمة الاحتماليّة لتوثيقه ضعيفة جداً كما هو واضح، وهكذا لو كان متسرّعاً للغاية في التضعيف لأدنى

(١) انظر: هادي آل راضي، دروس صوتيّة في علم الرجال، الدرس الخامس.

سبب، فإنّ تضعيفه ستكون قوّته الاحتماليّة ضئيلة نسبيّاً عندما نختلف معه في هذا المنهج، وسيأتي ما يتصل بهذه القضيّة عند الحديث عن تضعيفات ابن الغضائري وغيره إن شاء الله تعالى.

ولا يؤثر هذا الشرط في القوّة الاحتماليّة للتوثيق أو التضعيف فيما لو أحرزنا اختلاف المبنى فقط، بل إنّ تأثيره يظلّ حاضراً ـ ولو بدرجة أضعف ـ فيما لو احتملنا أنّ التوثيق أو التضعيف يرجعان إلى نكتة قد يدور حولها خلاف مبنائي، كما ستأتي الإشارة له في موضوع تضعيفات ابن عقدة وتضعيفات النجاشي وابن الغضائري، فمثلاً لو ضعّف النجاشيُّ شخصاً واحتملنا احتمالاً عقلائيّاً ـ لا فرضيّاً فقط ـ أنّ تضعيفه له منطلقٌ من اعتقاده بكونه مغالياً يروي الغرائب والمناكير، ففي هذه الحال تغدو قوّة تضعيف النجاشي أقلّ ممّا لو لم يكن هذا الاحتمال موجوداً.

وهذا يعني أنّ مبانينا كلّما اقتربت من المباني الفكريّة والعقديّة للعالم الرجاليّ زادت القوّة الاحتماليّة في التوثيق والتضعيف من قوله، وكلّما ابتعدت ضعفت القوّة الاحتمالية، إلى أن تزول عند إحراز مدرك التضعيف أو التوثيق عنده، واختلافنا معه فيه بشكل واضح.

وهذا ما يتأثر أيضاً بنوعيّة مرويّات الراوي، فلو لم تكن للراوي روايات في العقائد، بل غالب رواياته في الأخلاق، فإنّ خلافنا مع الرجاليّ في العقائديات لا يؤثر عادةً في القوّة الاحتمالية لشهادته في هذا الراوي؛ إذ يصبح من المستبعد أن ينطلق في تضعيفه من موقفٍ عقدي؛ لفرض أنّ مرويّاته لا تشتمل على الأمور العقائديّة حتى يضعّفه على أساسها، وهكذا لو ضعّفه رغم كون رواياته منسجمة مع مبانيه الشخصيّة.

لكنّ هذا الأمر لا يختصّ بالتضعيف كما يتصوّر بعضهم، وفقاً لما سيأتي عند الحديث عن مثل تضعيفات ابن الغضائري والنجاشي، بل يشمل التوثيق أيضاً؛ فإذا كانت مباني الشيخ الطوسي في قضيّة الغلو مختلفة عمّا أعتقد به، وكنت أراه أقرب إلى فكر الغلاة، أو متساهلاً مع فكرهم، صار توثيقه لمن يُتوقّع أن يكون مغالياً أضعف في قوّته الاحتماليّة

عندي من توثيق شخص متفق معي في التوجّه مثل ابن الغضائري أو النجاشي، وهذا ما يستدعي دراسة التوجّهات الفكريّة والعقديّة والسياسيّة لعلماء الرجال أنفسهم، فبقدر ما نلتقي معهم فيها بقدر ما ترتفع القوّة الاحتماليّة في توثيقاتهم وتضعيفاتهم، والعكس صحيح.

الشرط الثاني عشر: شرط القدم أو التقدّم الزماني، بمعنى أن يكون الموثّق أو المضعّف من القدماء، وأمّا إذا كان من المتأخّرين، فلا يؤخذ بهذا التوثيق أو التضعيف إلا من باب التأييد.

وهذا الشرط سوف يأتي بحثه والموقف منه، مفصّلاً في التوثيق الخاصّ الثالث الآتي قريباً بحول الله، فنحيله إلى هناك.

هل يلزم ذكر السبب في الجرح والتعديل أو لا؟

الشرط الثالث عشر: وقع خلاف في أنّه لو عدّل المعدّل أو جرح الجارح، فهل يمكن أن نأخذ بقوله دون أن يبيّن لنا علّة التعديل أو علّة الجرح، أو لا؟

وهذه المسألة تتصل بالشرط الحادي عشر المتقدّم اتصالاً وثيقاً، كما أنّها ليست من مباحث علم الرجال فقط، بل هي كما تبحث في علوم المصطلح يتناولها الفقهاء في كتاب القضاء وأمثاله عند حديثهم عن عمل القاضي وعن الشهادات وما شابه ذلك، ونحن سنشير إلى أهمّ الأقوال ونعلّق بتعليقات موجزة نراها كافية هنا، والتفصيل في محلّه.

ويبدو لي في ظنٍّ قويّ أنّ سبب نشوء هذا البحث هو التجربة القضائية التاريخيّة عند المسلمين في القرون الهجريّة الأولى، ولعلّه لهذا انتشر هذا البحث في كلمات غير الإماميّة قديماً أكثر من الإماميّة، لتولّيهم مناصب القضاء، ثم انتقل من علم الفقه إلى علوم الحديث والرجال، إن لم نقل بأنّ التجربة الرجاليّة كانت مؤثرة بنفسها أيضاً في نشوء هذا الجدل في هذه القضيّة؛ لاختلاف مذاهب الجارحين والمعدّلين وانتماءاتهم المذهبيّة والعقديّة والفقهيّة لمدارس مختلفة، الأمر الذي جعل تقويم الأشخاص عرضةً لقدرٍ عالٍ من النسبيّة، وهو ما

بات يشير إلى ما يشبهه عند المتأخّرين من الإماميّة تجاه من اتُّهموا في كلمات الرجاليّين القدامى ـ خاصّة ابن الغضائري والنجاشي وابن الوليد والصدوق ومدرسة قم ـ بالغلوّ وطعن فيهم لمواقف من هذا النوع.

وذلك أنّ الأخذ بشهادة الشاهد بمجرّد أن يشهد بعناوين مثل العدالة والفسق، سبّب في التجربة ـ على ما نظنّ ـ التباساً نتيجة وقوع الانقسام بين المسلمين في مفردات هذه العناوين والعناصر ذات التأثير فيها، فأُريد وضع معايير وضوابط تستطيع الانسجام مع الاختلاف الفكريّ والاجتهاديّ القائم.

وعلى أيّة حال، فقد انقسم الرأي هنا إلى عدّة اتجاهات أهمّها:

الاتجاه الأوّل: وهو قبول الجرح والتعديل المطلق، وهو الذي يرى عدم لزوم بيان السبب أو تقديم تفسير في حجيّة التعديل والجرح معاً، وهو المحكيّ عن ابن حنبل وأبي حنيفة[1]، وربما يظهر أنّه سيرة علماء الإماميّة في علم الرجال، حيث لا يسألون عن السبب، إلا في موارد خاصّة محدودة، كما أشار إليه غير واحد[2]. ومعنى ذلك أنّه لو قال الرجالي: فلان ثقة أو فلان عدل أو فلان فاسق أو فلان كذاب، كفى ذلك في الأخذ بقوله.

يقول ابن قدامة: «.. قال أبو حنيفة: يقبل الجرح المطلق، وهو أن يشهد أنّه فاسق أو أن ليس بعدل، وعن أحمد مثله؛ لأنّ التعديل يُسمع مطلقاً، فكذلك الجرح، ولأنّ التصريح بالسبب يجعل الجارح فاسقاً، ويوجب عليه الحدّ في بعض الحالات، وهو أن يشهد عليه بالزنا، فيفضي الجرح إلى جرح الجارح وتبطيل شهادته ولا يتجرّح بها المجروح»[3].

والمستند في هذا القول هو إبطال أدلّة سائر الأقوال من جهة، والاستناد ـ من جهة ثانية ـ إلى إطلاق أدلّة حجية إخبار الثقة أو البيّنة والشهادة، وعدم وجود تفصيل فيها في هذا

---

(١) انظر: الطوسي، الخلاف ٦: ٢٢٠.

(٢) انظر: عدّة الرجال ١: ١٧٦؛ ورجال الخاقاني: ٥٣ ـ ٥٤؛ والصدر، نهاية الدراية: ٣٧٧.

(٣) ابن قدامة، المغني ١١: ٤٢٤.

المضمار[١].

لكن ـ بصرف النظر عن إبطال أدلّة سائر الاتجاهات ـ لا يمكن التمسّك هنا بأيّ إطلاق، بل العكس هو الصحيح؛ فما لم نحرز أنّ الشاهد قد شهد بما نعتقده نحن تعديلاً أو جرحاً، فإنّ ترتيب آثار الجرح والتعديل على كلامه لا معنى له، فلابدّ من إثبات كون زيد فاسقاً ببيّنة، فإذا لم نتأكّد من أنّ فسقه قد حصل وفقاً لفهمنا للفسق الذي هو مدار ترتيب الآثار عندنا، فكيف نبني على الشهادة في هذه الحال؟!

وهذا لا يحتاج إلى بيان في النصوص؛ لأنّ النصوص تنصرف إلى العدالة والفسق الواقعيّين، نعم غايته لا يوجد سؤال في هذه القضيّة في ألسنة الروايات، ولعلّه لعدم الابتلاء بها في العصر النبوي، وعدم وجود هذا الاختلاف الشاسع في معنى العدالة والفسق في عصر الأئمّة بين أتباعهم.

الاتجاه الثاني: ما نسب إلى ابن الجنيد الاسكافي، واختاره الشوكاني، وغالباً ما لا يُعرف قائله، من أنّه لابدّ في التعديل والجرح معاً من بيان السبب، فيقول مثلاً: فلان عادل؛ لأنّني عاشرته كذا وكذا ووجدت هذا حاله، وأنّه يفعل كذا ويترك كذا، أو يقول: فلان فاسق؛ لأنّني رأيته يرتكب الكبيرة الفلانية أو يترك الواجب الفلاني، وهكذا[٢].

والمستند العمدة لهؤلاء هو أنّ مفهوم العدالة والفسق وغيرهما مختلف فيه؛ فقد تكون معصيةٌ ما هي ذنب عند الجارح، لكنّها ليست كذلك عندك أو في الواقع بنظرك، فالاختلاف المفهومي والمصداقي في الكثير من الأشياء المؤثرة في تكوّن مفاهيم مثل العدالة والفسق والوثاقة والضبط وغيرها يلزمنا بفرض التفسير على المعدّل والجارح، حتى لا توجب شهادته الوقوع في الالتباس، بل حتى نحرز تحقّق المثبت للفسق أو العدالة

(١) انظر: مقباس الهداية ١: ٣٧٠ ـ ٣٧٣؛ والفصول الغرويّة: ٣٠٠.

(٢) انظر: مختلف الشيعة ٨: ٤١٤، ٤٢٥؛ ومسالك الأفهام ١٣: ٤٠٧؛ ومقباس الهداية ١: ٣٦٦؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: ٦٨.

بنظرنا.

الاتجاه الثالث: التفصيل بين الجرح والتعديل، بضرورة بيان السبب والتفسير في الجرح دون التعديل، فيكتفى فيه بالإطلاق.

وقد نُسب هذا القول إلى المشهور[١]، ويظهر اختياره من الشيخ الطوسي، ناسباً له ـ هو وغيره ـ إلى الشافعي[٢]. كما اختاره الميرداماد[٣].

وينطلق هذا القول من أنّ هناك اختلافات في موجبات الفسق وفي عدد الكبائر، وكثيراً ما جُرح شخصٌ فلمّا نظر في السبب انكشف أنّه ليس بجرح، وكما ينقل الخطيب البغدادي وغيره من أنّهم سألوا عن شخص فجرحه، فلما سألوه عن السبب قال: رأيته يركض على برذون![٤].

وأشكل الشهيد الثاني وغيره[٥]، على هذا التفصيل هنا، بأنّ الالتباس في تعريف الفسق ومفرداته ينعكس التباساً أيضاً في تعريف العدالة ومفرداتها، فكيف جاز لنا التفصيل في هذه القضيّة؟!

ويبدو لي أنّ هذا القائل لعلّه ينطلق من أصالة العدالة أو من كفاية حسن الظاهر في التعديل لو تمّت بعض مصاديقه هنا، وإلا فالتفصيل لا معنى له.

الاتجاه الرابع: ما هو على عكس الاتجاه الثالث، وذلك أنّه يرى ضرورة بيان التفسير والسبب في التعديل دون الجرح، وقد نُسب إلى العلامة الحلّي[٦]، وظاهر كلامه أنّ سماع

---

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٣: ٤٠٧؛ والرعاية: ١١٥؛ ومقباس الهداية ١: ٣٦٧.

(٢) انظر: الطوسي، الخلاف ٦: ٢٢٠؛ والغزالي، المستصفى: ١٢٩.

(٣) الميرداماد، الرواشح السماوية: ١٦٩.

(٤) انظر: البغدادي، الكفاية: ١٣٨؛ ومقدمة ابن الصلاح: ٨٦؛ وفتح الملك العلي: ١٤٥؛ والبهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ٥١.

(٥) انظر: الرعاية: ١١٦؛ ومسالك الأفهام ١٣: ٤٠٧.

(٦) انظر: مسالك الأفهام ١٣: ٤٠٨.

التعديل مطلقاً دون الجرح هو الأحوط؛ لأنّه أحفظ للحقوق[١].

وبرّر ذلك بأنّ مطلق الجرح يسقط الثقة بخلاف مطلق التوثيق فلا يفيدها، لتسارع بناء الناس على الظاهر[٢].

وما يورد به على هذا الاتجاه هو عين ما أُورد به على سابقه، بل لعلّه هنا أوضح. لكن عنصر الوثوق الذي أقحمه بعض المستدلّين هنا مهمّ، وهو يغاير عنصر حجية البيّنة حجيّةً تعبّدية، فإذا قلنا بأنّ إخبار الثقة نأخذ به تعبّداً، وكذلك شهادة البيّنة، لم يكن لهذا التفصيل معنى هنا كما تقدّم، أمّا لو قلنا بأنّ إخبار الثقة وشهادة البيّنة مشروطان بحصول الوثوق منهما أو الظنّ القويّ بمفادهما، ففي هذه الحال يكون المعيار هو حالة الظنّ القائمة في النفس بعد سماع الشهادة، فإذا شهد له بالعدالة فمن الصعب تحصيل الوثوق إذا احتملنا احتمالاً حقيقيّاً أنّ الشاهد انطلق من مجرّد الانطباع العام والتسامح أو كان متساهلاً في مذهبه في المحرّمات بحيث يراها جائزة، أو من أصالة العدالة، أو من حسن الظاهر مع عدم قبولنا بنظريّتي أصالة العدالة وحسن الظاهر، بينما جرح الجارح من دون تفسير يطرح احتمال تطابقه مع رأينا في المفهوم والمصداق، مما قد يؤثر في بعض الأحيان على درجة وثوقنا، فمعياريّة الوثوق هنا قد تساعد على هذا التفصيل، بخلاف تعبّدية الحجيّة في بابَي الخبر والشهادة، فتأمّل جيداً.

الاتجاه الخامس: التفصيل بين كون الجارح والمعدّل عالماً بالمعايير وبوجود اختلافات في أسباب الجرح ومعاني العدالة وغير ذلك، ومن ثمّ فهو يعرف مبانينا في الموضوع، ففي هذه الحال يكتفى منه بالإطلاق في الجرح والتعديل معاً، بخلاف غيرها، فلابدّ من التفسير؛ للأسباب المتقدّمة التي طالبت بالتفسير وبيان السبب.

---

(١) انظر: مختلف الشيعة ٨: ٤٢٥.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى: ١٢٩؛ والرازي، المحصول ٤: ٤٠٩ ـ ٤١٠؛ والزركشي، البحر المحيط ٣: ٣٥٢.

وهذا القول وجد له أنصاراً[1]، ولعلّه يمكن دمجه مع القولين الأوّلين، لأنّه يحاول أن يوفّق بينهما أو فلنقل هو شيء من التفصيل في القول الثاني.

وبالتحليل نجد أنّ هذا الاتجاه يريد أن ينطلق من تذليل عقبة الاختلاف المفهومي والمصداقي بين الجارح وبيننا، وبين الشاهد والقاضي والمحكمة، فكلّما حصلنا على حالات يرتفع فيها احتمال التطابق بين الشاهد وبين المحكمة تصبح الشهادة نافذة، وكلّما زاد احتمال عدم التطابق أصبح الأمر مشكلاً، فكأنّ معرفة الشاهد باختلاف النظريّات وفهمه لها، ثم إطلاقه التعديل أو الجرح، معناه أنّه ملتفتٌ إلى الموضوع، إذا لم نحتمل أنّه يرى ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ أنّه غير معنيّ بموقف المحكمة، بل هو معنيٌّ بقناعته الذاتيّة. وهذا يعني أنّه لو علمنا مسبقاً بتطابق مفهومه ومفهومنا للعدالة والفسق، أمكن الأخذ بقوله، كما لو كنّا معاً نقلّد مرجعاً واحداً، أو تطابق اجتهاده مع ذلك المرجع الذي نقلّده نحن، إلى غير ذلك من الصور والحالات التطبيقيّة.

الاتجاه السادس: التفصيل بين كون الاختلاف في مفهوم العدالة والفسق أو احتمل ذلك، وبين كون الاختلاف في غير المفهوم، ففي الأوّل يلزم بيان السبب دون الثاني.

ونكتفي بهذا القدر.

يقول السيد حسن الصدر: «وأمّا أصحابنا، فالذي يظهر من تتبّع طريقتهم في الرواة، إنما هو الأخذ بالإطلاق، غير أنّهم لا يعوّلون إلا على أرباب البصائر التامّة في هذا الشأن، دون من ضعُف مقامه، أو كثر خطؤه إلا أن يذكر السبب، فيستنهضون السبب ويجعلونه راوياً ويجتهدون. لا يقال: إنّه يكون حينئذ من التقليد. لأنّا نقول: ليس الكلام في الأحكام كما يحظر على المجتهد التقليد فيها، وإنما هو في موضوع الحكم؛ إذ الحكم الشرعي هنا هو الأخذ بخبر الواحد العدل، وأمّا تعرّف العدالة فالناس في الاجتهاد فيه شرعاً سواء، ولا

(١) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ١: ٣٦٨؛ والرازي، المحصول ٤: ٤١٠؛ والنراقي، شعب المقال: ٢٢.

يختصّ بالعلماء، وأقصى ما يشترط الوثاقة لمكان الإخبار، فالأقوى الأخذ بإطلاقه من ذي البصيرة مع عدم العلم بالمخالفة»[1].

والتحقيق في المسألة أن يقال: إنّ جوهر الموضوع قائم على ردم الهوّة بين شهادة الشاهد وبين الحاكم الذي يريد الاعتماد على هذه الشهادة، فكلّما أحرزنا التطابق بين مفادهما وقناعاتهما ارتفعت المشكلة، وكلّما لم نحرز هذا التطابق ظلّت المشكلة على حالها.

وليس هناك في القضية مقاربة نصيّة بحتة؛ لأنّ المسألة تكاد لا تكون مطروحة في النصوص الدينيّة، وإنّما هي ـ على ما يبدو ـ وليدة الانقسامات بين المسلمين فيما بعد واختلاف معاييرهم في تقويم الأشخاص وفهمهم للعدالة والفسق والوثاقة والمروّة وغير ذلك، وبالتالي فنحن أمام إشكاليّة يلزمنا فيها وضع حلّ توفيقي، وأجد أنّ كلّ الآراء السابقة شاركت بالفعل في وضع حلّ توفيقي هنا.

وما يترجّح أن يكون حلاً هو الآتي:

١ ـ إذا بيّن الشاهد أو الرجالي السبب وقدّم تفسيره للموضوع، واقتنعنا به، رتبنا الأثر عليه بلا إشكال، وإذا لم نقتنع به؛ لاختلاف مفهومي أو غيره بيننا وبينه، فلا موجب لترتيب الأثر على ما يعتقده هو عنواناً، بل المهم هو ما نعتقده نحن، وهذا واضح.

٢ ـ أن لا يبيّن الشاهد أو الرجالي السبب ولا يقدّم تفسيره، لكنّنا نجزم من الخارج بوحدة المعايير بيننا وبينه، أو لدينا اطمئنان بذلك، بحيث يكون احتمال اختلاف المعايير ضئيلاً للغاية، ففي هذه الحال لا شكّ في ترتيب الأثر؛ للعلم العقلائي بأنّ ما شهد به متحدٌ في المفهوم والمعايير مع ما نريد ونقتنع، وهذا كثير الوقوع جداً.

وعلى المقلب الآخر، لو كنّا نجزم أو يحصل لنا اطمئنان عقلائي باختلاف المعايير بيننا وبينه، كما لو خبرنا إخباراته ورأينا لديه معايير خاصّة في تقويم الأشخاص لا نقتنع نحن بها، كأن يكون متساهلاً جداً في التعديل بمبرّرات غير مقنعة لنا، كما يُنقل عن ابن حِبان في

---

(١) الصدر، نهاية الدراية: ٣٧٧.

توثيقاته عند بعض أهل السنّة، ففي هذه الحال يصعب الأخذ بتقويماته والبناء عليها؛ لأنّ حجية شهادة الشاهد وخبر الثقة مأخوذ فيهما حصول الظنّ من خبرهما على الأقلّ، كما حقّقناه في مباحث دائرة حجيّة الحديث، وفي هذه الحال إذا فُقِدَ الظنّ بدرجته التي يعتمدها العقلاء في الأخبار لم تعد للبيّنات ولا لأخبار الثقات حجّة؛ فإنّها مأخوذة طريقاً لإحراز الواقع.

٣ ـ أن يكون هناك تبانٍ عام أو خاص على التعرّض لاختلاف المباني لو شهد الشاهد، ففي هذه الحال مقتضى أمانته والثقة به أنّه يبيّن لو كان في الأمر شيء من هذا القبيل، فإن بيّن رجعنا للحالة الأولى، وإلا أخذنا بشهادته وإخباره. وهذا مشروط باطّلاعه على المباني وخبرويّته فيها، كما ألمح إلى مثله السيد حسن الصدر، وعلى كون هذه المباني موجودة في عصره، وليس بعضها حادثاً بعد ذلك.

٤ ـ أن لا يكون شيء من ذلك كلّه، وحصل لنا شكّ حقيقي في كون شهادته يمكن أن تختلف عما نريده أن يثبت بها، ففي هذه الحال؛ يصعب التمسّك بإطلاق أدلّة حجيّة الخبر أو البيّنة؛ لإثبات حجيّة خبره؛ فهذا أشبه شيء بشخص شهد لكنّ عبارته لم تكن واضحة، وباتت تحتمل احتمالين، ففي هذه الحال نأخذ فقط بالقدر المتيقن والقاسم المشترك بين الاحتمالين لو كان موجوداً لا غير.

هذا كلّه على تقدير البناء في حجيّة الخبر أو البيّنة على الظنّ، أمّا لو بنينا على الوثوق، فالأمر أوضح، بل عليه إذا احتملنا أنّ الجرح مطابقٌ في مفاده لما هو الصحيح عندنا مفهوماً وتطبيقاً، ففي هذه الحال قد يؤثر هذا الأمر على مستوى الوثوق أو الظنّ الآتي من شهادة التعديل المقابلة على فرض وجودها، أو يؤثر على مدى إمكان إجراء استصحاب عدالته لو قلنا بدور مثل هذه العناوين في الاستصحاب، حتى لو لم يكن هذا الجرح في نفسه حجّةً، والعكس صحيح.

وينتج عن هذا كلّه ـ على مستوى علم الرجال ـ ضرورة بالغة لدراسة الرجاليّين ونظريّاتهم وأفكارهم ومعاييرهم ومناهجهم، بغية التعرّف أكثر فأكثر على مديات تطابق

رؤيتنا معهم في المفاهيم والمعايير وعدم ذلك.

ومن ثمّ فليس هناك شيء اسمه رجاليٌّ قديم شهد بأمرٍ ما، فيجب الأخذ به، بل لابدّ من دراسة مفهومه للعنوان الذي ذكره في كتابه كالعدالة والفسق والوثاقة والجهالة والغلو وغير ذلك، وهذا ما يفعله الكثير من المحقّقين والباحثين المتأخّرين في دراستهم لأدبيات ومعايير ومناهج القدماء والحمد لله.

وعليه، فما ثبت عندنا من الشروط ـ وفقاً لمسلك حجية الظنّ الاطمئناني في علم الرجال ـ هو:

أ ـ الشرط الأوّل بدرجة قويّة (الوثاقة والأمانة).

ب ـ الشرط الثالث (التعدّد)، لكن بمعنى غلبة تأثيره في تحصيل الاطمئنان بحال الراوي.

ج ـ الشرط الخامس (الأهليّة)، في خصوص العقل والوعي والإدراك، دون البلوغ.

د ـ الشرط التاسع (المعرفة والخبرويّة والاطلاع).

هـ ـ الشرط العاشر (وصول موقفه لنا بطريق معتبر).

و ـ الشرط الحادي عشر (عدم اختلافنا معه في أسس التوثيق والتضعيف).

ز ـ الشرط الثالث عشر على تفصيل (بيان السبب وذكر التفسير).

يُشار إلى أنّه لو وثّق الرجالي شخصاً فلا يكفي، وفاقاً لكثيرين، بل لابدّ من الفحص والنظر في وجود المعارض، لكثرة المعارضات في التراث الرجالي عموماً، ومعه إمّا يدّعى عدم حصول وثوق نوعي هنا أو حتى ظنّ، وهما ملاك الحجيّة على أغلب أو كلّ المباني، أو يقال بأنّ السيرة لا يُحرز قيامها على الأخذ بالتوثيق أو التضعيف دون مراجعة شاملة.

وبمناسبة البحث عن هذه الشروط، لا بأس بالحديث عن بعض تطبيقاتها المهمّة، مثل تقويمات أهل السنّة وابن عقدة والشيخ المفيد و...:

٢.٢. حجيّة تقويمات المخالفين في المذهب ومعطياتهم

لا نفصّل أكثر في هذا الموضوع، حيث تكلّمنا عنه قبل قليل عند الحديث عن الشرط

الأوّل من شروط العمل بقول الرجالي، وهو الوثاقة، كما تكلّمنا عنه عند الحديث عن الشرط السابع والشرط الحادي عشر، وهما شرط المذهبيّة وشرط عدم اختلاف المبنى والأساس، فليراجع. هذا مضافاً لدراستنا المطوّلة ـ والمهمّة هنا ـ حول مرجعيّة الحديث غير المذهبي، والتي درسناها بالتفصيل في كتابنا المخصّص لدائرة حجيّة الحديث، كما أشرنا لذلك من قبل.

وقد توصّلنا إلى أنّ دليل الحجيّة لا يميّز بين العالم الرجالي من هذا المذهب أو ذاك، نعم مقتضى ما تقدّم هو التفصيل بين حالات اختلاف المباني من جهة وحالات حصول الوثاقة من جهة ثانية؛ فقد لا يتأكد من وثاقة بعض رجاليّي المذاهب الأخرى عند أبناء هذا المذهب أو ذاك؛ لخصوصيّة أو لوجود معارض، وما يهمّنا هنا هو المقتضى الأوّلي لدليل الحجيّة، وهو يثبت مبدأ حجيّة قول الرجالي من غير المذهب الخاصّ بنحو القضيّة المهملة، أي قول الرجاليّ الشيعي مثلاً بالنسبة إلى السنّي، وقول الرجالي السنّي بالنسبة إلى الشيعي، في الجملة، وهكذا.

نعم، من لا يحصل له أبداً أيّ تصديق بوثاقة أيّ من رجاليّي المذاهب الأخرى مثلاً، فهذا شأنه، لكن ليس من حقّه دعوى عدم جواز العمل بتوثيقاتهم عند من حصل له التصديق بوثاقة بعضهم على الأقلّ؛ لأنّ الخلاف سيكون تطبيقيّاً صغرويّاً، وليس تقعيديّاً كبرويّاً، فلاحظ جيداً.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ عدم تصديقهم في التوثيق والتضعيف لخصوصيّةٍ ما أو لاختلاف المباني أو غير ذلك، لا يُفترض أن يسري إلى سائر المعلومات التي يقدّمها التراث الرجالي لسائر المذاهب في غير مجال التوثيق والتضعيف، لضعف مبرّراته جداً هناك كما هو واضح، كبيان أسماء الرواة وأسماء آبائهم وأنسابهم وكُناهم وألقابهم ونسبتهم، وأمكنة عيشهم، وانتماءاتهم القبليّة والعشائريّة والقوميّة والجغرافيّة، ونوعية عملهم ومهنهم، وتحديد طبقتهم وعصرهم، وتاريخ ولادتهم ووفاتهم، وتحديد مؤلّفاتهم ومصنّفاتهم، وغير ذلك من الأمور التي يقلّ فيها جداً مجال التشكيك على مستوى الوثاقة،

وكذلك مجال التأثير الناتج عن اختلاف النظريّات الرجاليّة العامّة.

ولهذا دعونا سابقاً ـ وندعو مراراً ـ خدمةً للعلم والمعرفة المستوعِبة الناضجة، لموسوعة حديثية، تستوعب كافّة الأحاديث الموجودة عند جميع المسلمين بمختلف طوائفهم، لتقدّم بين أيدي الباحثين من جميع المذاهب؛ لينظروا فيها بوصفها تراث المسلمين الحديثي برمّته، وليُشبعوها ـ كلٌّ وفقاً لنظريّاته وقناعاته ـ نقداً وتأييداً وتمحيصاً وتقليباً.

وكذلك دعونا وندعو لتأسيس موسوعة رجاليّة ضخمة، تجمع مختلف الرواة عند مختلف مذاهب المسلمين، مع بيان المواقف والمعلومات حولهم من مختلف التيارات والمذاهب الإسلاميّة، توثيقاً وتضعيفاً وغير ذلك، ليختار العالم الرجاليّ المعاصر ما يراه الحقّ وسط هذا الحشد الهائل من المعلومات الذي بات متوفّراً أمامه.

ولا بأس أن أنقل هنا نصّ كلام الدكتور السيد علي سجّادي زاده ـ أحد تلامذة العلامة المفسّر الشيخ محمّد هادي معرفت ـ في منهج أستاذه في التعامل مع التراث الرجاليّ للمختلفين معه في المذهب، حيث يقول التلميذ عن أستاذه الشيخ معرفت ما نصّه: «لقد كان سماحته في ما يتعلَّق بالمباحث الرجاليّة يُراجع كتب الفريقين، وكان ينصح تلاميذه بسلوك هذا المنهج، قائلاً: قد تجدون في مصادر أهل السنّة أحياناً ـ بشأن بعض رجال الشيعة ـ الكثير من المسائل والمطالب التي لم تأْتِ المصادر الشيعيّة على ذكرها. وعلى أيّ حال فإنّ الأستاذ معرفت رحمه الله كان كثير الرجوع إلى مصادر الفريقين من الشيعة وأهل السنّة، وهكذا كان يحصل على الكثير من الشواهد والقرائن بشأن الشخصيّة مورد البحث، ويضع النتائج التي يحصل عليها في تصرُّف الباحثين والطلاب، والقارئ لتراثه وأفكاره، ومن خلال النظر في المصادر التي يستند إليها سماحته ندرك أنه قلَّما يوجد مصدر من المصادر الرجالية والتفسيرية لدى الفريقين قد خفي عن ناظرَيْه»[1].

---

(١) علي سجادي زاده، القواعد الرجاليّة للأستاذ معرفت في مجال التفسير، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤٦: ١٥٣ ـ ١٥٤.

٣.٢. وقفة مع تقويمات ابن عُقدة الزيدي

لا بأس هنا أن نتوقّف قليلاً أيضاً مع توثيقات وتضعيفات ابن عقدة الزيدي (٣٣٣هـ) العالم الرجالي الكبير، فإنّه وقع الكلام فيها من نواحٍ:

الناحية الأولى: إذا تخطّينا أنّ ابن عقدة من المذهب الزيدي الجارودي، وأنّ التوثيق والتضعيف يمكن أن يؤخذ ممّن هو غير إمامي، وفقاً لمن يعتقد بهذا المذهب مثلاً، وقبلنا وثاقة ابن عقدة نفسه، بصرف النظر عن طعون غير واحد من أهل السنّة به..

لكن يشكل الاعتماد على خصوص تضعيفات ابن عقدة اعتماداً مطلقاً، وذلك أنّ بعض من ضعّفهم ابن عقدة أو يحتمل عود التضعيف له فيهم، مثل محمّد بن سنان، وفقاً لنصّ الشيخ النجاشي[1]، قد يكون ناشئاً عن أنّه لم يتجلّ لابن عقدة مقام الإمامة بشكل واضح؛ فلهذا تصوّر أنّ مثل محمّد بن سنان غير صادق، فضعّفه، وعليه فلابدّ من التوقّف في تضعيفات ابن عقدة خاصّة، لاسيما تلك التي تتّصل بشخصيّات يُحتمل فيها مثل هذا الأمر.

وهذا الكلام يفترض منطقيّاً أن لا يختصّ بابن عُقدة؛ بل يجري ـ كما تقدّم ـ في كلّ من هو مختلف في المذهب، ثم ضعّفَ شخصاً يُتوقّع أن يرجع تضعيفه له إلى خصوصيّات تتصل بالاختلاف المبنائي في قضايا العقيدة. ومن ثمّ فيشمل الأمر النجاشي وابن الغضائري أيضاً لو وقع اختلاف بيننا وبينهم في أمور يتوقّع أن تكون سبباً في تضعيفهم لأشخاص قد لا نراهم نحن ضعافاً. وسوف يأتي الحديث عن هذا الموضوع عند الكلام عن كتاب النجاشي وابن الغضائري إن شاء الله تعالى، في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

وقد أورد بعض المعاصرين على هذا النقاش في تضعيفات ابن عقدة لمثل محمّد بن سنان، بأنّه لا يُعبأ به؛ لأنّ أصحابنا أكّدوا مراراً وتكراراً على عظم وثاقة وأمانة ودقّة وجلالة وحفظ ابن عقدة وأنّه ممّن لا يُطعن عليه في الحفظ ولا العلم بالحديث والرجال،

---

(١) انظر: رجال النجاشي: ٣٢٨.

وفي مثل هذه الحال لا يتصوّر من مثل ابن عقدة أن يطعن في راوٍ لمجرّد الاختلاف معه في العقيدة أو لمجرّد روايته ما يخالف عقيدته. بل إنّ من يتصدّى لجرح الرواة من مذاهب مختلفة ومخالفة لمذهبه، إذا لم يكن على درجة عالية من الحياد والموضوعيّة، فإنّه لا يمكن أن يوصف بالعظمة والجلالة والوثاقة والأمانة في كلمات أصحاب المذاهب المخالفة له، كما هي الحال في كلمات علماء الإماميّة في حقّه، فلا وجه للنقاش في حجيّة تضعيفات ابن عقدة الزيدي[1].

وهذا الكلام فيه جانبان:

أ ـ جانب ضعيف، وهو أنّه لا يُعقل من شخصٍ وُصف بالأمانة والوثاقة والخبرة أن يضعّف نتيجة الاختلاف المذهبي؛ فإنّ هذا الكلام إذا قُصد منه أصل التضعيف لمجرّد كون الراوي منتمياً لمذهب آخر فهو صحيح، أمّا لو قصد ـ كما هو ظاهر عبارة صاحبه ـ أنّ ابن عقدة قد نظر في روايات هذا الراوي فرآها تخليطاً ونكارةً وتجديفاً وهرطقةً وفقاً لقناعاته؛ فهذا لا ينافي كلّ هذه الصفات التي قيلت في حقّه؛ إذ عامّة علماء الرجال لا يخلو واحد منهم من مثل هذا التطبيق لهذه الآلية في النقد الرجالي للرواة كما صار واضحاً، بل أظنّ أنّه مما يقبله المستشكل نفسه هنا.

ب ـ جانب مقبول، وهو ما وقع بملاحظة النقطة الأخيرة التي جاءت فيه، وهي مدح المختلفين معه في المذهب مدحاً عظيماً، فإنّهم لو رأوه يضعّف من يرونهم ثقاتاً لمجرّد أنّ مروياتهم توافق مذهبهم وتخالف مذهبه، لما تسنّى لهم أن يمدحوه بمثل ذلك، بل لطعنوا عليه بأنّه يضعّف من يختلفون معه في رواية ما هو مخالف لعقيدته، أو على الأقلّ لم يمدحوه بمثل هذا المديح. هذا، مع إضافة اعتماد علماء الإماميّة على كلماته في الكثير من الموارد عند النجاشي والطوسي والحلي وغيرهم.

لكن مع ذلك يندر أو ينعدم أن نجد ـ كما ذكر صاحب الكلام أعلاه[2] ـ ذكراً

---

(١) انظر: محمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٤٣٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ٤٣٨ ـ ٤٤٠.

لتضعيفات ابن عقدة لأحدٍ من الإماميّة في كلمات الإماميّة، وهذا يعني أنّه من الممكن أنّهم لم يعتمدوا على تضعيفاته في حقّ الإماميّة نتيجة أنّ مستنداته في التضعيف لم يتوافقوا معه فيها، فيما أخذوا منه سائر المعلومات الرجاليّة الوفيرة التي شعروا بأنّه لا خلاف مبنائيّاً بينهم وبينه فيها، وهذا لا ينافي مقامه وجلالته وحفظه وأمانته وسائر ما ذكروه له من أوصاف رغم اختلافهم المذهبي معه؛ لأنّ الخلاف مبنائي في بعض الرواة من الإماميّة، تماماً كما يختلف الطوسي مع النجاشي في التوثيقات والتضعيفات نتيجة اختلاف بعض الأصول والمناهج الرجاليّة بينهما.

لكن بصرف النظر عن ذلك، لا يمكن التأكّد من أنّ كلّ تضعيفٍ مارسه ابن عقدة لراوٍ كان ناتجاً عن خلاف مبنائي بيننا وبينه، فهذا يحتاج إلى دليل، من هنا لا نقول بسقوط تضعيفات ابن عقدة لمجرّد أنّنا نختلف معه في بعض المباني العقديّة، بل نقول بأنّه كلّما زاد احتمال أن يكون منشأ تضعيفه عبارة عن خصوصيّة نختلف معه فيها، ضعفت القوّة الاحتماليّة في تضعيفه، تماماً كتوثيقه الذي يحوي هذه الخصوصيّة كذلك، والعكس صحيح. ومن ثمّ فلا يختلف ابن عقدة عن غيره في هذا الأمر حتى نطلق القول بعدم الأخذ بتضعيفاته.

هذا كلّه على مثل مسلكنا في حجيّة الاطمئنان، أمّا على مثل مسلك القائلين بحجيّة خبر الثقة في باب الرجال، فيلزمهم الأخذ بتضعيفات ابن عقدة؛ لأنّه بعد فرض وثاقته يكون قد نقل هذه التوثيقات عمّن هو ثقة، وصولاً إلى المعاصر لمحمد بن سنان، فيكون إخباره عن الضعف حسيّاً، ليس فيه بُعدٌ حدسي، فيؤخذ به حتى يثبت المعارض.

والنتيجة: إنّ توثيقات ابن عقدة وتضعيفاته كسائر معلوماته التي وفّرها لنا، تحظى بقيمة احتماليّة جيدة في علم الرجال، وتخضع لمعايير القوّة الاحتماليّة والضعف الاحتمالي، كغيرها من شهادات علماء الرجال داخل المذهب الخاصّ أو خارجه.

الناحية الثانية: في أنّ كتاب ابن عقدة في الرجال أو كُتُبه في الرجال، لم تصل إلينا بطريق معتبر؛ لأنّ الذي نقل عن ابن عقدة عادةً هو الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي والعلامة

الحلّي، ومن الواضح أنّ العلامة الحلّي ليس له طريق حقيقي مؤكّد لابن عقدة يخالف طريق الشيخ الطوسي ويتمايز عنه، بل لو سلّمنا أنّ له طريقاً حقيقيّاً وليس طريق إجازات، فغايته أنّه يمرّ عبر الشيخ الطوسي.

وإذا رجعنا إلى طريق الشيخ الطوسي في الفهرست والرجال والمشيخة، لا نجده طريقاً صحيحاً، فإنّ فيه أحمد بن محمّد بن موسى بن الصلت الأهوازي (٤٠٩هـ)، وهو رجلٌ لم تثبت وثاقته، ومن ثمّ فالكتب الرجاليّة لابن عقدة لا يُعلم وصولُها بشكلٍ سالم صحيح للشيخ الطوسي، فضلاً عن العلامة الحلّي، فكلّ ما يُنقل عن ابن عقدة في كتب علماء الإماميّة، غير ثابت النسبة إليه. وإن كان الذي يبدو هو أنّ الطوسي كان على ثقة تامّة بسلامة الكتب التي وصلته من ابن عقدة، وهذا غايته تصحيح ما ينقله الطوسي عن ابن عقدة، دون ما ينقله العلامة الحلي[1].

نعم، لو اختار الطوسي ما اختاره ابن عقدة، بحسب ما وصله، فإنّ العبرة باختيار الطوسي، إنّما كلامنا فيما يكون بلسان النقل عن ابن عقدة من قبلهم.

ولابدّ هنا من بعض التعليقات:

التعليق الأوّل: إنّ ابن الصلت الأهوازي (٣٢٤ ـ ٤٠٩هـ) من مشايخ الشيخين: الطوسي والنجاشي، ووثاقته مبنيّة على وثاقة مشايخ النجاشي أو الطوسي[2]. وقد قلنا سابقاً بأنّه لم يثبت توثيق عام لمشايخ الطوسي ولا النجاشي، لكن قد ثبت أنّ مشايخ النجاشي لم يثبت ضعفهم عنده، ولم يكونوا متّهمين بالضعف، وفقاً لاطّلاع النجاشي نفسه، كما أنّ تلميذه الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، قد قال فيه بأنّه صدوق صالح وأنّه

---

(١) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٩ ـ ٧١.

(٢) انظر حوله: الطوسي، الفهرست: ٧٣ ـ ٧٤؛ والنجاشي، الرجال: ٩٤ ـ ٩٥؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ١٢، ٧٣ ـ ٧٤، ١١٤، ١١٥، و ٢٣: ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٤١٩، ٤٤٣، ٤٤٩ ـ ٤٥٠، ٤٧٧، ٤٨٠؛ والتفرشي، نقد الرجال ١: ١٧١.

كتب عنه[١]، نعم نقل البغدادي في موضع آخر عن أبي بكر البرقاني أنّه قال فيه وفي ابن المجبر بأنّهما ضعيفان[٢].

فإذا أضفنا هذه المعلومات إلى قول الطوسي ـ وهو يذكر طريقه إليه ـ: «أخبرنا بجميع رواياته وكتبه أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسى الأهوازي، وكان معه خطّ أبي العباس بإجازته وشرح رواياته وكتبه، عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد..»[٣]، مما يشير إلى قناعة الطوسي ووضوح أمر كون المخطوطات بخطّ أبي العباس بن عقدة، إلى جانب اعتماد الطوسي على كتاب ابن عقدة اعتماداً شديداً بحيث جعله أساس كتاب الرجال كما هو معروف، وهو هنا يحكي عن خطّ أبي العباس، الذي بينه وبينه واسطة واحدة، فهذا يعني إمّا وثاقة الأهوازي أو على الأقلّ وضوح نسبة هذه الكتب إلى ابن عقدة نفسه، ومن ثمّ لا موجب للتشكيك في نسبة الكتب التي وصلت إلى الطوسي من ابن عقدة.

ويتأكّد ذلك بأنّ الطوسي نفسه في الرجال قال في ترجمة ابن عقدة: «روى عنه التلعكبريّ من شيوخنا وغيره، وسمعنا من ابن المهدي، ومن أحمد بن محمد المعروف بابن الصلت رويا عنه، وأجاز لنا ابن الصلت عنه بجميع رواياته»[٤].

وهذا يعزّز احتمال أنّ رواية كتب ابن عقدة كانت متعدّدة، وأنّ الطوسي ذكر في الفهرست طريقه بتوسّط الأهوازي نتيجة ما يملكه من إجازة منه، وهي إجازة إخبار ورواية، كما يظهر من نصّ الفهرست، ويبدو أنّها كانت شاملة لكتب ابن عقدة ولما رواه ابن عقدة من كتب، أي كانت إجازة فهرست وليست مجرّد إجازة كتبه، ولهذا خصّ الطوسي هذا الطريق بالذكر. كما أنّنا لم نجد في كلمات النجاشي أو الطوسي حديثاً عن

---

(١) انظر: تاريخ بغداد ٥: ١٣٤؛ ووثقه ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ) أيضاً في: شذرات الذهب ٣: ١٨٨.

(٢) انظر: تاريخ بغداد ٥: ٣٠٠.

(٣) الطوسي، الفهرست: ٧٤.

(٤) الطوسي، الرجال: ٤٠٩.

اختلاف نسخ كتب ابن عقدة المتداولة، رغم أنّ النجاشي ـ وهو أمر غريب ـ لم يذكر طريقه إلى ابن عقدة عندما ترجمه في رجاله، وهو أمر يحتمل أكثر من وجه متقابل في تفسيره، لكنّ نقل النجاشي مراراً آراء ابن عقدة مرسلاً لها إرسال المسلّمات[1] مع عدم ذكره طريقه إليه عند ترجمته يحتمل جداً أنّ كتبه كانت معروفة متداولة واضحة النسبة إليه متعدّدة الطرق، ولا نقاش فيها.

يضاف إلى ذلك أنّ النجاشي ذكر طريقاً لابن عقدة في ترجمته ليزيد بن خليفة الحارثي، حيث قال: «له كتاب يرويه جماعة. أخبرنا محمد بن محمد قال: حدّثنا أبو الحسن بن داود، قال: حدثنا ابن عقدة، قال: حدثنا حميد بن زياد قال: حدثنا عبيد الله بن أحمد، عن علي بن الحسن، عن محمد بن أبي حمزة، عن يزيد..»[2]. وفي ترجمة أبي هارون السنجي، قال النجاشي: «أخبرنا ابن نوح، عن محمد بن أحمد بن داود، عن ابن عقدة، عن حميد، قال: حدّثنا القاسم بن إسماعيل، قال: حدّثنا عبيس بن هشام، عن أبي هارون السنجي..»[3]. وهذا يشير إلى أنّ شيئاً من كتب ابن عقدة أو مرويّاته قد وصل إلى النجاشي عبر محمد بن أحمد بن داود القمي (٣٦٨هـ) الثقة الجليل، من أكثر من طريق وبعضها صحيح، ولعلّ هذا كلّه يساعد على وضوح أمر نسخ كتب ابن عقدة عند علماء الإماميّة في ذلك العصر، عندما تتحوّل إلى مركز اعتماد كبار الرجاليّين الشيعة بعد قرن واحد فقط من وفاة ابن عقدة نفسه.

بل إنّ النجاشي يقول في ترجمة ابن عقدة: «هذه الكتب التي ذكرها أصحابنا وغيرهم ممّن حدثنا عنه، ورأيت له كتاب تفسير القرآن، وهو كتاب حسن [كبير] وما رأيت أحداً ممّن حدّثنا عنه ذكره، وقد لقيت جماعة ممّن لقيه وسمع منه وأجازه منهم من أصحابنا ومن

---

(١) النجاشي، الرجال: ٥٢، ٩٢، ١٢٣، ١٦٠، ١٦٣، ١٧٢، ١٨١، ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه: ٤٥٥.

العامّة ومن الزيدية»[1]. وهذا يشي باتصال النجاشي بجملة ممّن لقي ابن عقدة وحصل على إجازةٍ منه.

يضاف أيضاً أنّ الطوسي نفسه ذكر بعض الطرق المتفرّقة لبعض ما نقله عن ابن عقدة، ولعلّ هذا يعزّز تعدّد طرقه إليه، ففي ترجمة إسماعيل القصير قال: «له كتاب، أخبرنا به عدّة من أصحابنا، عن هارون بن موسى التلعكبري، عن ابن عقدة»[2]، وهو الطريق الذي ذكره بعينه في ترجمة كلّ من خلاد السندي، وسلام بن عمرو، وعلي بن سويد الصنعاني، وعبد الله بن سنان، وعبد الملك بن حكيم، وعبد الله بن علي بن الحسين، وعمر بن سالم، وأبي الصباح مولى آل سام أيضاً[3]، وذكر طريقاً آخر كذلك في ترجمة زياد بن المنذر[4].

فبجمع هذه القرائن إلى بعضها قد يحصل اطمئنان بوضوح نسخة كتب ابن عقدة الرجاليّة إلى الطوسي والنجاشي حتى اعتمدا عليها بشكل واضح في كتبهما، فلا داعي للتشكيك في صحّة الطريق بعد عدم ثبوت ضعف الأهوازي أيضاً، بل ثبوت عدم ضعفه عند مثل النجاشي على الأقلّ.

وخلاصة الكلام: إنّ حجم اعتماد النجاشي والطوسي على كتب ابن عقدة، مع عدم التشكيك في نسبة نسخ كتبه المتداولة إليه، مع شدّة معروفيّته ومرجعيّته الرجاليّة، مع عدم وجود ضعف في الطرق إليه وإن لم تثبت وثاقة كل رجال الطريق، مع القرب الزمنيّ الشديد بينهم وبينه، هذا كلّه يرفع بقوّة احتمال وصول نسخ كتب ابن عقدة إليهم بشكل معتمد وصحيح.

لكن مع هذا كلّه، هناك إشكال رئيس في أمر الأهوازي بالخصوص، وهو أنّ جميع من

(١) المصدر نفسه: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) الطوسي، الفهرست: ٥٢ ـ ٥٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٣، ١٤٤، ١٦١، ١٦٦، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٦، ٢٨٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٣١.

ترجمه ذكر أنّه وُلِد عام ٣٢٤هـ، بينما توفّي ابن عقدة عام ٣٣٢ أو ٣٣٣هـ، فمتى أخذ منه الأهوازي؟! إنّ سنّ الأهوازي كان عند وفاة ابن عقدة هو ـ على أبعد تقدير ـ ١٠ سنوات، فكيف يُعقل أنّه حصل منه على إجازة راسخة بهذه القوّة؟ إنّ الأمر يدعو للريب إمّا من حيث الخطأ في تاريخ مولده أو تاريخ وفاة ابن عقدة مثلاً، مع أنّ الأمرين مشهوران معروفان لم يناقش فيهما أحد.

يضاف إلى ذلك أيضاً أنّ الطوسي التقى بالأهوازي قبل شهرين من وفاته، بقرينة تصريحه بذلك في أماليه[1]. وهذا يعني أنّه أخذ منه إجازة عامّة، ولم يأخذ منه نُسخاً؛ لأنّ الوقت لم يكن يكفي للتثبّت من أمر النسخ والاستنساخ[2]، وإن كانت هذه الملاحظة قابلة للدفع؛ إذ لا يظهر من الطوسي أنّ جميع ما أخذه من الأهوازي كان في هذا الوقت، فراجع.

التعليق الثاني: إنّ نقل غير الشيخين الطوسي والنجاشي وأمثالهما، كالعلامة الحلّي، وابن داود الحلّي، وابن طاوس والشهيد الأوّل اللذين يظهر منهما أنّ بعض كتب ابن عقدة قد تكون وصلت نسخها إليهما[3]، وغيرهم، بحاجة إلى إثبات إضافي؛ نتيجة البعد الزمني النسبي بينهم وبين ابن عقدة، مع التدقيق في وصول نسخ ابن عقدة إليهم، نتيجة كون الطرق إجازات عامّة لا يُعلم تضمّنها للإخبار أو المناولة أو نحوهما، ولهذا لا نجد العلامة الحلّي يذكر في طرقه وإجازاته كتاب الرجال لابن عقدة، مما يوحي بأنّ هذا الكتاب قد

---

(١) انظر: أمالي الطوسي: ٣٣١.

(٢) الملاحظتان الأخيرتان التفت إليهما الشيخ حسين الراضي، على ما جاء في موقعه الالكتروني في قسم الفوائد الرجاليّة، فانظر: www.alradhy.com.

(٣) انظر: ابن طاوس، جمال الأسبوع: ٢٨٨؛ وإقبال الأعمال ١: ٢٠٨، ٣٨٩، ٣٩٣، و ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤٠، ٢٤٨، و ٣: ٨٦؛ والطرائف: ١٤٠؛ وسعد السعود: ١١٧؛ والأمان: ١٠٣، ٣: ٨٦؛ وفتح الأبواب: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ والشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ٥٩، ففي بعض هذه المواضع ما يشير إلى كتاب الرجال وفي بعضها ما يشير إلى غيره.

يكون لم يصله بطريق معتبر.

ولا يعني ذلك أنّ ما وصل إلى ابن طاوس أو الشهيد الأوّل أو العلامة الحلّي أو غيرهم، إذا تأكّدنا من وصول نفس الكتب إليهم، لا أنّهم نقلوا عن غيرهم بالواسطة، لا يعني ذلك أنّنا نفترض أنّه وصلهم بالضرورة كتاب آخر، ونُسب لابن عقدة، فالبحث عن تصحيح الكتب ونسبة النسخ يقع في مرحلتين:

أ ـ التحقّق من نسبة أصل هذا الكتاب لهذا الشخص، وهذا يمكن أن يكون بالمقارنة، بحيث نعلم بأنّ هذا الكتاب هو لفلان في القرن الثالث الهجري مثلاً.

ب ـ التحقّق من صحّة النسخة التي وصلت للمتأخّرين لكتاب فلان الذي يرجع للقرن الثالث الهجري، وهذا أمرٌ آخر، وسيأتي البحث فيه بالتفصيل عند الحديث عن المصادر الرجاليّة الأولى في الفصل التاسع من هذا الكتاب إن شاء الله.

فإذا كان في يد ابن طاوس كتاب الرجال لابن عقدة، وهو يخبرنا بذلك، فهذا لا يعني أنّنا نعتبر ما بيده كتاباً آخر ولسنا متأكّدين أساساً من كونه كتاب رجال ابن عقدة بالضرورة، إنّما الكلام أيضاً في أنّ هذا الكتاب الذي وصله أو حصل عليه بالوجادة ـ لو سلّمنا أنّه كتاب ابن عقدة ـ هو نسخة صحيحة ومطابقة لكتاب ابن عقدة الذي وصل للشيخ الطوسي والشيخ النجاشي، وهذا يعني أنّ الأمر تابع لنوعيّة المخطوطة التي وصلت لابن طاوس، فقد تكون وصلته نسخة مكتوبة في القرن السابع الهجري، وحصل عليها بالوجادة، ثم اعتبر أنّ الإجازة التي عنده يمكن إلقاؤها على هذه النسخة، وفي هذه الحال عندما يتباعد الزمان بين أصل الكتاب والفترة التي ظهر فيها، يجب البحث في قيمة النسخة التي وصلت فقد تكون رديئةً أو وقع فيها خلط بين كتابين أو حصلت فيها اشتباهات عظيمة فاحشة بحيث لا يمكن الاعتماد عليها، فليس كلّ تشكيك في النسخة وانتسابها يرجع لأصل الانتساب، بل قد يرجع لمديات هذا الانتساب أحياناً، وهذا بخلاف ما لو قال بأنّ هذه النسخة التي عندي عليها خطوط وسماعات وإجازات وتواقيع العلماء عبر القرون، فهذا الأمر يضاعف من الوثوق بكونها نسخة متداولة جيلاً بعد جيل

بين العلماء أنفسهم، وترجع لقرون سابقة قريبة من عصر المؤلّف، أو تطابقها.

لهذا، لا نستطيع التأكّد من وصول نسخة مطابقة للشهيد الأوّل، لمجرّد أنّه قال في مقدّمات كتاب الذكرى أنّ من أراد معرفة رجال الشيعة فعليه بكتاب النجاشي والطوسي وابن عقدة وغير ذلك، فهذا النصّ لا يوضح لنا طبيعة النسخة الواصلة إليه، بل قد لا يوحي بوصول نسخة كاملة أساساً له، ولعلّه كانت هناك نسخة موجودة في عصره ونَسب إليها من هذه الناحية، نتيجة اجتهاد شخصي بقبولها ولو الإجمالي.

وعليه، فلم نتحقّق من وصول نسخة معتمدة بطريق معتبر ـ على مختلف المسالك ـ لكتب ابن عقدة الرجاليّة بعد عصر الشيخين الطوسي والنجاشي، فنسبة هذه الوثائق إلى ابن عقدة هي بنفسها نسبة احتماليّة. ونحن نتمنّى أن تبذل المزيد من الجهود الحقيقيّة في استخراج التراث الزيدي وتحقيقه والاشتغال عليه؛ لما في هذا التراث من فوائد عظيمة وهائلة للمسلمين عموماً.

٢.٤. وقفة مع تقويمات الشيخ المفيد

يعدّ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ) من كبار علماء الإماميّة المتقدّمين، إلا أنّ هناك حاجة لوقفة مختصرة في قيمة المعطيات الرجاليّة التي يقدّمها لنا، خاصّة في باب التوثيق والتضعيف[1]، وذلك أنّ الشيخ المفيد قد وثّق عدداً من الرواة، سواء في رسالته العددية أم في سائر كتبه مثل الإرشاد عند حديثه عن النصّ على الإمام الكاظم تارةً وعلى الإمام الرضا أخرى.

---

(١) يمكن للقارئ العزيز هنا أن يُراجع ما تحدّثنا به عن الشيخ المفيد وتقويماته الرجاليّة في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب، عند الحديث عن إشكاليّات العمل الرجالي ومشكلة عدم الخبرويّة عند بعض المتقدّمين، وكذلك ما تكلّمنا به في الفصل الثاني من فصول هذا الكتاب، عند الحديث عن توثيق كلّ أصحاب الإمام الصادق في باب التوثيقات العامّة، فمراجعة هذين البحثين مع هذا البحث هنا تعطي النتيجة النهائيّة.

ففي حديثه عن الإمام الكاظم قال: «فصل: في النصّ عليه بالإمامة من أبيه عليهما السلام، فممّن روى صريح النص بالإمامة من أبي عبد الله الصادق عليه السلام على ابنه أبي الحسن موسى عليه السلام، من شيوخ أصحاب أبي عبد الله وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين ـ رضوان الله عليهم ـ المفضّل بن عمر الجعفي، ومعاذ بن كثير، وعبد الرحمن بن الحجاج، والفيض بن المختار، ويعقوب السرّاج، وسليمان بن خالد، وصفوان الجمال، وغيرهم ممّن يطول بذكرهم الكتاب. وقد روى ذلك من إخوته إسحاق وعلي ابنا جعفر، وكانا من الفضل والورع على ما لا يختلف فيه اثنان»[١].

وعند حديثه عن الإمام علي بن موسى الرضا قال: «فصل: فممّن روى النصّ على الرضا علي بن موسى عليهما السلام بالإمامة من أبيه والإشارة إليه منه بذلك، من خاصّته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته: داود بن كثير الرقّي، ومحمد بن إسحاق بن عمار، وعلي بن يقطين، ونُعيم القابوسي، والحسين بن المختار، وزياد بن مروان، والمخزومي، وداود بن سليمان، ونصر بن قابوس، وداود بن زُرْبي، ويزيد بن سَلِيط، ومحمد بن سنان»[٢].

وفي رسالته العددية التي وقعت في جوابات أهل الموصل قال: «وأما رواة الحديث بأنّ شهر رمضان شهر من شهور السنة، يكون تسعة وعشرين يوماً، ويكون ثلاثين يوماً، فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي، وأبي عبد الله جعفر بن محمد [وأبي الحسن موسى بن جعفر، وأبي الحسن علي بن موسى، وأبي جعفر محمد بن علي، وأبي الحسن علي بن محمّد، وأبي محمد الحسن بن علي بن محمد صلوات الله عليهم، والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن (مطعن) عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنّفات المشهورة، وكلّهم قد أجمعوا

(١) المفيد، الإرشاد ٢: ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

نقلاً وعملاً على أنّ شهر رمضان يكون تسعة وعشرين يوماً، نقلوا ذلك عن أئمّة الهدى عليهم السلام، وعرفوه في عقيدتهم، واعتمدوه في ديانتهم»[1].

وقد اعتمد الرجاليّون[2] ـ ومنهم السيد الخوئي ـ في عشرات المواضع على هذه التوثيقات الثلاثة التي أصدرها المفيد، وبعض متفرّق غيرها بحقّ بعض أولاد الأئمّة وغيرهم، وكان الوحيد البهبهاني قد ناقش في إمكان استفادة العدالة من توثيقات المفيد، غير أنّه مقرّ بأنّ توثيقاته تفيد القوّة والاعتماد على الراوي[3]، وهذا بحث آخر غير مطابق لبحثنا هنا فراجع، لكنّه يستوحى منه أنّهم شعروا بمشكلة في تعديل الرواة الذين ذكرهم المفيد بعد كون العديد منهم غير إمامي.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ من أهم شروط العمل بتوثيقات الرجالي أو تضعيفاته الخبرويّة والمعرفة في هذا العلم وفنونه، وهذا الشرط قد يناقَش في طبيعة المعطيات التي قدّمها لنا المفيد بما يوحي بأنّ هذا الشرط غير موجود أو يفقدنا الوثوق بطبيعة تقويماته حتى لو أحرزنا وجود هذا الشرط عنده.

وسبب تحفّظنا في الأخذ بتقويمات الشيخ المفيد، واعتبارها قرينة ناقصة، إلا ما خرج بالدليل، هو:

١ ـ إنّ مساهمات الشيخ المفيد في هذا العلم قليلة جداً بل نادرة؛ ولهذا لم نجد حضوراً للبحث الرجالي في كتبه، فبمراجعة أسماء كتبه لا نجد عنده تصنيفاً رجاليّاً فيما يبدو، نعم عنده بعض الأمور حول الصحابة في سياق المساجلات الكلاميّة، وأغلب كتبه في الكلام والفقه والمتفرّقات، وهذا بنفسه يقدّم لنا الشيخ المفيد غير متخصّص في الرجال على

---

(١) المفيد، الرسالة العددية، جوابات أهل الموصل: ٢٥ ـ ٢٦. وبلغ عدد هؤلاء عنده العشرات.

(٢) حتى عقد بعضهم فائدة رجالية مستقلّة حول الموضوع، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: الخليلي النجفي، سبيل الهداية في علم الدراية (والفوائد الرجاليّة): ٢٧٧ ـ ٢٨٤.

(٣) البهبهاني، الفوائد الرجالية: ٥٢؛ وناقشه بعضهم في ذلك، فانظر ـ على سبيل المثال ـ: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١١١ ـ ١١٢.

خلاف الطوسي والنجاشي والكشي والبرقي.. ولهذا لما ترجمه الطوسي والنجاشي لم يذكراه بأنّه عالم بالرجال أو عارف بأحوال الرجال والرواة، وإنما غلب على توصيفهم له الجانب الفقهي والكلامي، إلى جانب الرواية والفطنة وقوّة المناظرة.

إنّ عدم ثبوت خبرويّة الشيخ المفيد في مجال الرجال وأحوالهم، كعدم ثبوت خبرويّة الشيخ الصدوق في هذا المجال على رأي بعضهم على الأقلّ، حيث يرونه مجرّد متّبعٍ لشيخه ابن الوليد في أمر الرواة، مع أنّ الصدوق كان محدّثاً بارزاً أيضاً، فهذا أشبه شيء مثلاً بالآراء الرجاليّة للسيد المرتضى حيث لم يكن متخصّصاً في هذا المجال.

ولم ألاحظ من أثار هذه الإشكاليّة عندما طرحتُها على بعض أساتذتنا حدود عام ١٩٩٦م، وبدا منه الإقرار بها (إشكاليّة عدم خبرويّة بعض المتقدّمين كالمفيد)، لكنّني وجدت فيما بعد من انتبه لهذا الموضوع في الشيخ المفيد، وحاول تبريره، وسيأتي.

٢ ـ ومع هذا القدر القليل جداً من مساهماته الرجاليّة التي أدرجها في سياقٍ عرضي، ذكر لنا بعض الرواة ممّن لا يناسب موقفه فيهم واقع حالهم في تراث الرجاليّين، أو اضطربت كلماته فيهم اضطراباً عجيباً، بحيث لا يبدو الأمر من نوع الاختلاف العادي بين العلماء في التوثيقات والتضعيفات، خلافاً لما ذكره بعض[١]، وهذه بعض النماذج:

أ ـ عدّ المفيد في كتاب الإرشاد محمدَ بن سنان من خاصّة الإمام الرضا وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من الشيعة، وذلك عند بيان النصّ على إمامة الرضا كما تقدّم، لكنّه عند تعرّضه لإحدى الروايات في رسالته العددية، وهي تذكر أنّ شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً، ذكر أنّها حديث شاذ نادر غير معتمد عليه، في طريقه محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا يختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعتمد عليه في الدين[٢]. فكيف يمكن تفسير هذين النصّين؟! هل يحتملان العدول؟!

---

(١) مثل: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١١٢.

(٢) المفيد، الردّ على أصحاب العدد، جوابات أهل الموصل: ٢٠.

ب ـ إنّه وصف الناقلين للنصّ على الإمام الرضا بأنّهم من خاصّة الإمام وأهل الورع والعلم والفقه، مع أنّ فيهم داود الرقي الغالي الضعيف، وزياد القندي الواقفي الذي منع الإمام من الأموال الشرعيّة، والحسين بن المختار ومحمد بن إسحاق بن عمار اللذين قيل بأنّهما من الواقفة، وعبد الله بن الحارث المخزومي ونُعيم القابوسي وهما من المغمورين جداً، فكيف يصف هؤلاء جميعاً بهذه الصفات؟!(١).

ج ـ إنّ وصف الناقلين للنص على إمامة الكاظم بأنّهم من الفقهاء الصالحين ومن ثقات الإمام وخاصّته وبطانته، غير دقيق؛ فنحن لو تتبّعنا كتب الرجال وأمثال النجاشي نجد عدد الفقهاء من أصحاب كلّ إمام قليلاً، فكيف اتفق أنّ كلّ من ذكر النصّ على الإمام الكاظم كانوا بهذه المواصفات؟! خاصّة وأنّ هذه المجموعة لم يذكر الرجاليّون فيها من هو من الفقهاء عدا منصور بن حازم وسليمان بن خالد، بل بعض الأسماء مجهولة غير معروفة مثل طاهر بن محمّد، وفي بعضهم كلام كالمفضل بن عمر!(٢).

د ـ إنّ من ذكرهم المفيد وشملهم بنصّ الرسالة العدديّة، وإن كان كثير منهم ثقاتاً، غير أنّ بعضهم رمي بالضعف والغلوّ كمحمد بن الفضيل، وبعضهم نصّ على أنّه مجهول كأبي مَخْلَد، وبعضهم مهملٌ لا ذكر له كعمر بن مرداس وفِطْر بن عبد الملك وحبيب الجماعي ومحمد بن عبد الله بن الحسين، وبعضهم من مذاهب غير إماميّة ككرّام الخثعمي الواقفي، وأبي الجارود الزيدي، وعمار الساباطي وعبد الله بن بكير الفطحيّين، وسماعة بن مهران الذي عدّ من الواقفة، وفيهم مخلّطون كجابر بن يزيد الجعفي الذي حكى النجاشي عن المفيد أنّه كان ينشد أشعاراً تدلّ على الاختلاط(٣)، وفيهم من لم يكن صاحب كتاب كأبي علي بن راشد وعبد الأعلى بن أعين، فكيف يوصف هؤلاء بتلك الأوصاف

---

(١) قبسات من علم الرجال ١: ٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) رجال النجاشي: ١٢٨.

العظيمة؟! وما هذه الصدفة أن اتفق أنّ رواة عدد أيّام شهر رمضان اتفقت فيهم هذه الأوصاف، مع أنّ هذا خلاف العادة؟![١].

فبعد مثل هذه الملاحظات مجتمعةً، كيف يمكن البناء على توثيقات المفيد وتقوياته على أنّها تقويات رجاليّة دقيقة وخبرويّة؟!

وقد تنبّه الشيخ محمّد العاملي حفيد الشهيد الثاني (١٠٣٠هـ) لمشكلة عبارات المفيد وتوثيقاته، ولهذا ذكر «أنّ كلام المفيد غير معلوم المراد من عبارته، فإنّه كثيراً ما يوثّق من ليس له أهليّة التوثيق، أو يقال: إنّ توثيقه متقدّم على الضعف كما في محمد بن سنان، وفي هذا شيء قدّمناه في محمد بن سنان من جهة بُعد عدم وقوف المفيد على الضعف وإطلاق التوثيق، فليتأمّل»[٢].

وفي نصّ أكثر أهميّة وخطورة قال العاملي: «حسين بن المختار واقفيٌّ في كتاب الشيخ. وفي إرشاد المفيد ما يفيد توثيقه، لكنّ الاعتماد عليه مشكل، كما يُعلم من مراجعة الكتاب في التوثيق الموجود فيه لجماعة اختصّ بهم من دون كتب الرجال، بل وقع التصريح بضعفهم من غيره على وجه يقرب من الاتفاق، ولعلّ مراده بالتوثيق معنى آخر، ومعه لا يتمّ المطلوب في هذا الفنّ (على أنّ إثبات الكتاب للمفيد مشكل أيضاً كما ذكره الوالد قدس سرّه)، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق من هذا الكتاب»[٣].

وقد ذكر السيد محمد رضا السيستاني أنّ المفيد أطلق هذه الأوصاف على هذه

---

(١) قبسات من علم الرجال ١: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) استقصاء الاعتبار ٣: ٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٤٥٠؛ يشار إلى أنّ الشيخ هادي آل راضي يتريّث في الأمر أيضاً، وفقاً لتقريرات بحوثه المنشورة في موقع مدرسة الفقاهة في الانترنت في درس الفقه المؤرّخ: ١٧ ـ ١ ـ ٣٣، فراجع صفحة الموقع:
http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/alerazi/feqh/٣٢ /٣٣٠١١٧/.
ويظهر من موقع الشيخ أحمدي الشاهرودي في الأنترنت أنّه يتريّث أيضاً في توثيقات المفيد.

المجموعات للتغليب أو لبعض الدواعي الصحيحة، والتي هي غير كونهم متصفين بهذه الأوصاف واقعاً![١].

ولكنّ هذا التبرير يزيد الأمر أشكلةً وتشكيكاً في إمكانيّة الاعتماد على كلمات المفيد، كما هو محلّ إقرار صاحب هذا التبرير ظاهراً، فإذا كان من الممكن أن يكون قد انطلق من دوافع أُخر غير الواقع الوصفي للرواة أنفسهم، فكيف يمكن الاعتماد على توثيقاته وتقوياته للرواة بعد ذلك؟! بل لو قلنا هذا في حقّه فما الذي يمنعه في حقّ غيره ولو في الجملة؟!

وأمّا ما ذكره الدكتور الفضلي من إمكانية عود التوصيفات على غير موصوف واحد[٢]، فهو خلاف الظاهر من العبارة إنصافاً، خاصّة مع عدم العطف بحرف (أو) بين الأوصاف، بل قد يوجب في الجملة نقض الغرض.

والنتيجة: إنّ تقويات الشيخ المفيد الرجاليّة قرائن ناقصة، لا ترقى للقرينة الكاملة، فضلاً عن أن تكون دليلاً يفيد الاطمئنان بالوثاقة.

٣ـ نصّ أحد العلماء المتأخّرين

إذا وثق أحد العلماء المتأخّرين شخصاً فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون من وثقه هذا المتأخِّر معاصراً له أو قريباً جداً من زمنه، ففي هذه الحالة يُتعامل معه كأيّ توثيق جاء من أحد المتقدّمين، فنبني على النظريّة التي نتبنّاها في أصل حجيّة قول الرجالي مع الشروط التي مرّت سابقاً.

فإذا وثق ابن طاوس الحلي أو العلامة الحلي أو الذهبي أو ابن حجر العسقلاني أو الحرّ العاملي شخصاً مقارباً لزمنهم أو معاصراً لهم، فلا يختلف الحال مع توثيق البخاري أو ابن معين أو الطوسي أو النجاشي شخصاً في القرن الثالث الهجري وهكذا..

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٢٣، ٢٥.

(٢) انظر: الفضلي، أصول علم الرجال: ١٤٤.

الحالة الثانية: أن لا يكون من وثقه هذا المتأخِّر معاصراً له أو قريباً من زمانه، كما هي الحال العامة في المتأخّرين عندما تتصل بحقّ الرواة الواقعين في الطرق والأسانيد، فهنا أكثر من رأي:

١.٣. الآراء في قيمة إفادات المتأخّرين

أ ـ ما لعلّه المعروف، بل نصّوا على معروفيّته[١]، وهو قبول هذه التوثيقات، بل اعتبر السيّد علي الفاني أنّ توثيق المتأخّر إن لم يكن أقوى من توثيق المتقدّم، فلا يقلّ عنه، وأنّ المتأخّر يجمع في حقيبته علم المتقدّم والمتأخّر معاً[٢]. ويظهر الذهاب لحجيّة توثيقات المتأخّرين من جماعة كبيرة[٣].

ولكن لابدّ من الإشارة إلى أنّه يظهر في الغالب كون نظرهم إلى أمثال ابن طاوس والعلامة الحلي وابن داود والشيخ منتجب الدين وابن شهرآشوب والشهيدين الأوّل والثاني على أبعد تقدير، لا إلى مثل الحرّ العاملي والعلامة المجلسي وأبي علي الحائري وغيرهم من اللاحقين، ولهذا تجد أنّ العنوان عند كثير منهم ليس توثيقات المتأخّرين، بل توثيقات ابن طاوس والعلامة والشهيدين وأمثالهم، بل إنّ مصطلح (توثيقات المتأخّرين)

---

(١) انظر: أبو الهدى الكلباسي، سماء المقال ١: ٢٢٥.

(٢) انظر: الفاني، بحوث في فقه الرجال: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٤٦٣؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ والصدر، الفوائد الرجاليّة: ٧٩ ـ ٨٢؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٤١٤؛ وعلي السيستاني، قاعدة لا ضرر: ٢٣؛ ومحمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٢٦ ـ ٢٨ (على تفصيل عنده)؛ والفاني، بحوث في فقه الرجال: ٩٣ ـ ٩٨؛ وتقي القمي، عمدة المطالب ٤: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ والغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى ـ كتاب الصوم: ٥٣ ـ ٥٤؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٦٨ ـ ٧١؛ والنجفي الخليلي، سبيل الهداية: ١٢٧؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ١٠٨ ـ ١٠٩؛ والغريفي، قواعد الحديث: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ والوحيد البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٢؛ والمحدّث النوري، خاتمة المستدرك ٤: ٣٦ ـ ٣٧.

مصطلح حادث لا يرقى لأكثر من قرن تقريباً على الأرجح.

بل نحن لو لاحظنا نجد أنّ جملة من المناقشات هنا كأنّها خاصّة بالعلامة الحلي وابن طاوس أخذاً وردّاً، من حيث كثرة اشتباهاتها وغير ذلك.

ب ـ ما ذهب إليه السيد الخوئي، وبعض آخر من العلماء، وهو رفض حجيّة توثيقات المتأخِّرين[1]، من العلامة وابن طاوس، فضلاً عمّن بعدهما.

٢.٣. إفادات المتأخّرين، مقاربة في ضوء نظريّات حجيّة قول الرجالي

والصحيح هنا أن تُجعل هذه القضية مجرّد تطبيق لما بحثناه مفصّلاً ـ في الفصل الأوّل من هذا الكتاب ـ في مدرك حجيّة قول الرجالي، لننظر في مصداقيّة الحالة للمَدْرَك وعدمها، ونوجز الأمر على الشكل الآتي:

١ ـ إذا بنينا على أنّ حجيّة قول الرجالي من باب الشهادة أو من باب خبر الثقة، فهنا احتمالان:

الاحتمال الأوّل: قد يقال بعدم الحجيّة؛ على أساس أنّ المتأخّرين يُعمِلون حدسَهم واجتهادهم أو نقلهم عن السابقين المعروفين لدينا[2]، وهذا ظاهر من كلماتهم مثل الشهيد الثاني والمجلسي والبهبهاني والجزائري وغيرهم، أو أنّهم يعتمدون على ما ذكره المتقدّمون مثل الطوسي والنجاشي وابن معين والرازي والنسائي وغيرهم.

فهذا كتاب العلامة الحلي (خلاصة الأقوال) وكتاب الرجال لابن داود الحلي تكاد الكثير من العبارات فيهما تتطابق مع ما ذكره النجاشي والطوسي وابن الغضائري، بل هم

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤٢ ـ ٤٥؛ والمعتمد في شرح المناسك ٤: ١٨١؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣١ ـ ٣٢؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١١٦؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ١٥٤ ـ ١٥٧؛ ولعلّه يظهر من الكلباسي، سماء المقال ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث: ٤٢؛ وكليات في علم الرجال: ١٥٤ ـ ١٥٥.

يصرّحون بذلك في مواضع، بل بعض مقدّمات كتبهم واضحة في ذلك، وفي غير ذلك تجد الاجتهاد واضحاً، بل بعضهم بنيت كتبهم على مجرّد الجمع والتنظيم لمصنّفات المتأخّرين، وهذه كتب المزي والذهبي وابن حجر تنقل متتالياً مواقف المتقدّمين وأقوالهم وكلماتهم، وبعضهم لا يضيف شيئاً من عنده. إذاً، فما هي قيمة هذه الكتب لو حذفنا اجتهاداتها ونقلها عمّن سبقها معاً؟! وبإمكانك الرجوع إلى كتب ابن شهرآشوب لترى أنّ الذين وثقهم أو ضعّفهم من المتقدّمين والرواة قد أخذ ذلك من كلمات الطبقة المتقدّمة التي وصلتنا كتبها، وعليك بإجراء مقارنات لتتأكّد من ذلك بنفسك.

من هنا، لا وجه للحديث عن حسيّة شهادة المتأخّرين، حتى نأخذ بها من باب الشهادة أو خبر الثقة، فاحتمال الحسيّة كالمعدوم.

الاحتمال الثاني: وفي مقابل القول بعدم حجيّة شهادة المتأخّرين لإشكال الحدسيّة، قد يقال بأنّه من المحتمل جداً أن يكون المتأخّرون أو بعضهم على الأقلّ، قد وصلت إليه كتب ومصادر قديمة لم تكن وصلت إلى المصنّفين البارزين القدامى في علم الرجال مثل النجاشي والرازي وغيرهما، فكم من كتب ومخطوطات عثر عليها المتأخّرون ولم تكن قد ظهرت للمتقدّمين، وأمثلة ذلك كثيرة، فقد عثر ابن إدريس الحلّي على بعض الأصول القديمة الحاوية للأحاديث ودوّنها في القسم الأخير من كتابه (السرائر)، وسمّيت بمستطرفات السرائر. كما عثر ابن طاوس أيضاً على بعض الأصول ودوّن بعض أحاديثها في كتاب (كشف المحجة لثمرة المهجة)، كما عثر في عصرنا الحاضر السيّد محمد الحجّة المعروف بالسيد الكوهكري على ستة عشر أصلاً، وسماها بالأصول الستة عشر، كما ينقل عن الميرزا النائيني في تقريراته أنه كان يقول بأنّ عند المحدّث النوري ما يقرب من خمسين أصلاً، فإذا كان مثل هذا الأمر ممكناً وواردًا، فلماذا استبعاده إذاً على مستوى علم الرجال؟![1].

---

(١) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١١٧ ـ ١١٨.

بل إنّنا نجد أمثال العلامة الحلّي ينقل عن ابن عقدة والعقيقي وابن الغضائري، كما أنّ مكتبة ابن طاوس المعروفة قد اشتملت على الكثير من الكتب التي لم تصل ولم يذكرها الطوسي والنجاشي ولا غيرهما، وقد طبع إيتان غولبرغ هذا الفهرس الخاصّ بمكتبة ابن طاوس مؤخّراً، وطبع السيد عبد العزيز الطباطبائي فهرس مكتبة العلامة الحلّي، وعليه فما المانع ـ على حدّ تعبير بعض العلماء[1] ـ من وصول كتب أُخرى إليهم، ولو بطرق أخرى غير طريق الطوسي؟ «فإنّ في الزوايا خبايا، وكثيراً ما يقف المتأخّر على ما لم يطّلع عليه المتقدّم»، حسب تعبير السيد بحر العلوم[2].

بل توثيقهم وتضعيفهم مع علمهم بأنّ اجتهادهم غير حجّة لا معنى له، فنفهم من ذلك أنّ إخباراتهم حسيّة. ومن هنا يرى السيد الأبطحي أنّه كم وقف المتأخّر على ما لم يقف عليه المتقدّم من الآثار في الرجال والفقه وغيرهما، وهذا واضح لمن كان كثير التتبّع في الأخبار[3].

وقد يضعّف الاحتمال الثاني لصالح الاحتمال الأوّل بأنّ هنا حالتين:

الحالة الأولى: وهي التي نجد فيها المتأخّرين يوثقون أو يضعّفون شخصاً مع حضور مصنّفات المتقدّمين المعروفة في كلماتهم، أو مع وجود ما يلوح منه الاجتهاد، وهذه هي الحالة الغالبة، فأغلب كتب المتأخّرين يرافقها دوماً في ترجمة كلّ راوٍ نقلهم لنصوص عن المتقدّمين البارزين، وأحياناً لا يعلّقون بشيء، فيما يعلّقون بذكر رأيهم الشخصي أحياناً أخرى مع ذكر دليلهم، وفي هذه الحالات كلّها من الواضح أنّ نظرهم إلى هذه الكتب، وافتراض نظر آخر مجرّد احتمال صرف، فلماذا لم ينقلوا عن الكتب الرجاليّة الأخرى التي وصلتهم؟!

---

(١) انظر: القمي، عمدة المطالب ٤: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ والصدر، الفوائد الرجاليّة: ٨٠ ـ ٨١؛ والغريفي، قواعد الحديث: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) الفوائد الرجاليّة ١: ٤٦٣؛ وانظر: النوري، خاتمة المستدرك ٤: ٣٧.

(٣) تهذيب المقال ١: ١٠٦؛ وانظر: الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٨١.

الحالة الثانية: وهي التي قدّم فيها المتأخّرون موقفاً دون أن يستخدموا ـ بحسب ظاهر عباراتهم ـ ما يفيد إعمال النظر والمقاربة والنقد والإبرام، كما لا نجدهم يسبقون توثيقهم بنقل بعض كلمات المتقدّمين المعروفين، بحيث يرتبون توثيقهم على كلمات هؤلاء.

وهنا ذكر السيّد الخوئي أنّ المعطيات المتوفّرة تفيد أنّ الحالة التي سيطرت عقب وفاة الشيخ الطوسي كانت حالة تقليد للشيخ، حتى أنهم كانوا يستدلّون بكلماته كما يستدلّون بالروايات؛ يضاف إلى ذلك ـ وهو الأهم ـ أنّ سلسلة المصنّفات والكتب والأصول تنتهي كلّها إلى الشيخ الطوسي، ومنه إلى القرون السابقة، فمراجعة الإجازات المعروفة في المذهب الإمامي تدفع إلى الاعتقاد بأنّ الحلقة الوسطى في تناقل الكتب والمصنّفات كانت الشيخ أبا جعفر الطوسي.

وثمّة نصّ واضح للشهيد الثاني في إجازته الكبيرة للشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي يقول فيه: «وبهذه الطرق نروي جميع مصنفات من تقدم على الشيخ أبي جعفر من المشايخ المذكورين وغيرهم، وجميع ما اشتمل عليه كتابه فهرست أسماء المصنّفين وجميع كتبهم ورواياتهم بالطرق التي له إليهم ثم بالطرق التي تضمّنتها الأحاديث، وإنما أكثرنا الطرق إلى الشيخ أبي جعفر؛ لأنّ أصول المذهب كلّها ترجع إلى كتبه ورواياته»[(١)].

والذي يعزّز ذلك أنّ مثل كتاب الكشي لم يصل سوى من الشيخ الطوسي، ولهذا لا وجود لأصل الكتاب وإنما الموجود مختصره، وكذلك الحال في كتاب ابن الغضائري فإنّه لما شهد الطوسي بأنّ كتب ابن الغضائري تلفت بعد وفاته، لهذا لا نجد للمتأخّرين طريقاً إلى هذا الكتاب؛ لأنّه لم يصل إلى يد الطوسي بعد افتراض تلفه.

وفي هذه الحال، فإنّ موارد الحالة الثانية ترجع إلى ما في الحالة الأولى، وبعد هذا لا معنى للاعتماد على قول المتأخّرين من باب الشهادة أو خبر الثقة[(٢)].

---

(١) بحار الأنوار ١٠٥: ١٦٣؛ وانظر: الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ٢٥٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤٢ ـ ٤٥؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣١.

لكنّ هذا الكلام من السيد الخوئي وغيره في مرور جميع الطرق بالشيخ الطوسي لا ينافي حجيّة توثيقات المتأخّرين؛ وذلك أنّ غايته وصول كتب الرجال القديمة إلى العلامة الحلي عبر الطوسي، وأنّ العلامة قد اعتمد عليها في كتبه الرجاليّة مثلاً، فإذا وثق شخصاً لم يوثقه الطوسي ولم يجرحه، فيكون قد أخذ التوثيق من الكتب التي نُقلت إليه عبر الطوسي، ولا دليل على أنّ كلّ من لم يوثقه الطوسي فليس له توثيق قطعاً في أيّ من كتب الرجال عند الشيعة قبله، خاصّة لو لم يكن من المصنِّفين (ومقارنة الطوسي بالنجاشي وغيره تؤكّد أنّه لم يقل كلّ شيء وصله من التوثيقات والتضعيفات، أو لم يصله كلّ شيء)، حتى يقال بأنّه لو وثّقوه لذكره الطوسي، فلما لم يذكره فهذا معناه أنّهم لم يوثقوه، فلا يكون توثيق العلامة له قد جاء من قبله. وهذا يعني أنّ محوريّة الطوسي في نقل الكتب لا تضرّ بقيمة توثيقات المتأخّرين؛ لأنّنا نفترض توثيقاتهم راجعةً إلى توثيقات من هم قبل الطوسي من الذين وصلت كتبهم للحلي عبر الطوسي، وأيّ ضير في ذلك؟!

من هنا نجد الأفضل في الإشكال أن نضيف إلى ما ذكره الخوئي أنّه لو كانت عند المتأخّرين كتبٌ أخرى اعتمدوا عليها في الرجال، فلماذا لم تظهر في مصنّفاتهم مع أنّ طريقتهم ذكر المصادر، فنحن نجد أسماء النجاشي والطوسي والبرقي والكشي في مصنّفاتهم بكثرة عارمة، ولكننا لا نجد أسماءً أخرى، فما هذه المصادفة أنهم لم يأتوا ولا يوماً واحداً على ذكر اسم آخر أو كتاب رجاليّ آخر غير هؤلاء، إلا ما نراه للعلامة الحلي وأمثاله في نقله عن ابن عقدة الزيدي وابن العقيقي وابن الغضائري..؟ إنّ هذا خير دليل أنّه مع كونهم صاروا يستحضرون المصنّفات السابقة لم يأتوا بجديد فيها، وأنّ مصادرهم ليست إلا الأصول الرجاليّة المعروفة، إلى جانب ما ينقلونه عن ابن الغضائري والعقيقي والزيدي. فلو كانت عندهم كتب أخرى وصلتهم فأين هي؟ ولماذا لم تظهر في كتبهم؟ وما هي طرقهم إليها؟ وقد تقدّم أنّ طرقهم لابن عقدة الزيدي وأمثاله محلّ نظر وتأمّل.

بل لو قارنا الكثير من نصوص العلامة الحلي وغيره في حقّ الرواة فهي مطابقة لنصّ النجاشي أو الطوسي في الرجال والفهرستين، حتى لو لم يذكر اسم النجاشي أو الطوسي،

وهذا واضح لمن قارن وتأمّل.

إنّ هذا كلّه يضعّف احتمال الحسيّة جداً، بحيث لا تجري أصالة الحسّ عقلائياً في هذا المورد، فضلاً عن ظهور الاجتهاد في كلماتهم وطريقة تعبيرهم. وهذا كلّه إذا غضضنا الطرف عن بطلان ما سمّي بأصالة الحسّ العقلائيّة، كما حقّقنا ذلك سابقاً وفي مباحث أصول الفقه. نعم لا مانع من تحقق احتمال الحسيّة في بعض الموارد لقرينةٍ أو غيرها، إنّما كلامنا في القاعدة العامّة.

وما يعزّز ما نقول أنّ أصل فكرة (الحسيّة الإسناديّة) في التوثيقات حسمت في مدرسة حجية خبر الثقة كما تقدّم، عبر ادّعاء كثرة الكتب والمصنّفات الواصلة في علم الرجال للطوسي والنجاشي، فبهذه الطريقة بات الأمر واضحاً وتجاوزنا إشكاليّة الإرسال أيضاً، وهذا يعني ـ على مثل مسلك حجيّة خبر الثقة ـ أنّه لابدّ من إثبات إمّا كثرة الكتب الرجاليّة الأخرى التي وصلت للعلامة وأمثاله، وهو أمرٌ لو كان لبان وظهر في مصنّفاتهم التي أخذت تذكر مصادر المعلومات وتكشف عنها، أو وضوح سندهم إلى تلك الكتب، والمفروض أنّها إجازات عامّة، ومن ثمّ فلا يُحرز سندهم لأغلب هذه الكتب القليلة التي نقلوا عنها غير الأصول الخمسة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن الاحتجاج بقولهم على مسلك البينة وخبر الثقة.

وقد يضاف إلى سلسلة الملاحظات النقديّة على الأخذ بأقوال المتأخّرين إشكالٌ يطال العلامة الحلي بالخصوص، وهو أنّه قائل بأصالة العدالة، وقد تقدّم بحث هذا الإشكال بالتفصيل ومناقشته والتعليق عليه في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب، فراجع حتى لا نطيل.

والنتيجة عدم إمكان الاعتماد على أقوال المتأخّرين بإعمال أصالة الحس، ما لم يكن المورد موجباً لحصول احتمال حقيقي في الحسيّة وفقاً لأصالة الحسّ التي لا نؤمن بها أساساً. هذا كلّه مع البناء على الشهادة أو خبر الثقة، وهذا كلّه أيضاً وفقاً للقاعدة، بحيث لا مانع في موردٍ هنا أو هناك من إجراء قاعدة حجيّة خبر الواحد في هذا النقل أو ذاك، ممّا

نقله المتأخّرون؛ لحصول حالة استثنائيّة، كما قد يقال في حقّ بعض الموارد التي نقلها مثل العلامة الحلّي، لكنّه يظل استثناء نادر الحصول، فانتبه.

٢ ـ أما إذا بنينا على أنّ مدرك حجيّة قول الرجالي هو كونه من أهل الخبرة، أو من باب الفتوى، فهنا قد يقال بإمكان الاعتماد لمفروغيّة خبرويّة هؤلاء العلماء، ولا فرق في الخبروية بين المتقدّم والمتأخّر.

إلا أنّ الصحيح هو عدم إمكان الأخذ بإفادات المتأخّرين هنا أيضاً؛ لأنّهم وإن كانوا من أهل الخبرة، إلا أنّ قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة تجري في حقّ الجاهل، أما هنا فالمفترض أنّنا اليوم من أهل الخبرة، فما الموجب لرجوعنا إلى العلامة وهو مثلنا يقوم بقراءة كتب المتقدّمين الواصلة إلينا ويحلّلها ويقارب نصوصها؟! ولو صحّ الاستناد إلى توثيقاته لصحّ أيضاً الاستناد إلى توثيقات المازندراني والنوري والبهبهاني والخوئي والمامقاني وغيرهم!

والفرق بين المتقدّمين والمتأخّرين هنا رغم اشتراكهم في الخبرويّة، هو أنّ خبرويّة المتقدّم غير منكشفة المصادر لنا والمستندات والموجبات، لهذا نحن نشعر أنّ بعض الأمور خافية عنا وظاهرة لهم بحكم الزمان والوثائق والمعطيات التي وصلتهم ممّا يعطيهم سعة اطلاع وخبرويّة زائدة، وهذا بخلاف المتأخّرين، حيث إنّ طريقتهم ومصادرهم ومستنداتهم واضحة لنا لا يختلفون عنّا فيها، ومن ثمّ يمكن الاعتماد على شهاداتهم لغير المتخصّص في الرجال أساساً، لكن لا يمكن ذلك لمثل الخوئي أو البروجردي بالقياس إلى ابن طاوس أو العلامة، فإنّه إن لم يدّعَ فيهما الخبروية الزائدة على العلامة مثلاً، خاصّة مع ما هو المعروف من كثرة أخطاء العلامة وابن داود في الرجال، وتضارب مواقف العلامة تضارباً عجيباً[1]، فلا أقلّ من عدم إحراز خبرويّة العلامة الزائدة قياساً بالبروجردي والخوئي.

---

(١) لا بأس هنا بنقل كلام المحقّق الكلباسي بحرفه، حيث قال: «إنّه قد حكم صاحبُ المعالم ـ على ما حكى عنه نجلُهُ الزكيّ شفاهاً ـ بعدم اعتبار توثيقات العلاّمة؛ تعليلاً بكثرة أوهام العلاّمة، وقلّة مراجعته في الرجال، وأخذه من كتاب ابن طاوس، وهو مشتمل على أوهام. كما أنّه قد حكَم النجلُ المشارُ إليه بعدم اعتبار تصحيحات العلاّمة؛ تعليلاً بكثرة ما وقع له من الأوهام في

هذا كلّه فضلاً عن أنّ حجيّة قول أهل الخبرة مربوطة بالاطمئنان كما بحثنا سابقاً، وهو لا يحصل في مثل هذه الحالات عادةً بعد ما تقدّم.

٣ ـ أن نبني على أنّ مدرك حجيّة قول الرجالي هو حجيّة الظنّ الانسدادي أو غيره، وهنا أيضاً لا حجيّة لإفادات المتأخّرين؛ لأنّ المفروض أنّ الأخذ بكتب المتقدّمين يرفع الانسداد ويكفي.

نعم قد يقال: إنّ حجيّة الظنّ مطلقاً متساوية النسبة إلى المتقدّمين والمتأخرين فلا معنى لتقديم فريق على آخر[1]، فهذا التقديم إنما ينفع في مثل مبنى الشهادة أو إخبار الثقة لا فيما

توثيق الرجال. قال: نعم، يشكل الحال في توثيق الشيخ؛ لأنّه كثيرُ الأوهام أيضاً. ثمّ قال: الاضطرابُ قد عُلِمَ من العلاّمة في التصحيح كما يعرف من المنتهى. ويقتضي القول بذلك ما ذكره الشهيد الثاني في بعض تعليقات الخلاصة عند ترجمة إبراهيم بن محمّد بن فارس من "أنّ الغالبَ من طريقة العلاّمة في الخلاصة متابعةُ السيّد جمال الدين بن طاوس، حتّى شاركه في كثير من الأوهام". وكذا ما ذكره السيّد السند التفرشي في ترجمةِ حذيفة بن منصور من "أنّ العلاّمة في الخلاصة كثيراً ما وثّقَ الرجلَ بمحض توثيق النجاشي أو الشيخ، وإن كانَ ضعَّفه ابنُ الغضائري أو غيره" وعدَّ جماعة. وحكى المولى التقي المجلسي عن صاحب المعالم أنّه لم يعتبر توثيق العلاّمة، والسيّد بن طاوس، والشهيد الثاني بل أكثر الأصحاب؛ تمسّكاً بأنّهم ناقلون عن القدماء. كما أنّه قد حكم المولى المشار إليه بعدم اعتبار تصحيحات العلاّمة؛ تعليلاً بكثرة تصحيحه بالصحّة عند القدماء، فلا يجدي في الصحّة باصطلاح المتأخّرين، ومع ذلك العلاّمةُ كان شديد العجلة كما عُلم بالاستقراء في الخلاصة، كما أشار إليه النجل المشار إليه في بعض التراجم. وقيل: وكأنّ تجديد النظر لم يكن من عادته، كما لا يخفى على المتتبّع. وإن قلت: إنّه يرجع إليه دعوى قلّة المراجعة من صاحب المعالم كما تقدّم. قلت: إنّ قلّة المراجعة إنّما تستدعي العجل في الجملة، وأمّا شدّة العجل بحيث تمانعت عن تجديد النظر فهي أخصّ من العجل، والأمر فيه أشدّ. وإن قلت: إنّ المقصود من قلّة المراجعة إنّما هو تجديد النظر، فيتّحد ذلك مع دعوى قلّة المراجعة فيما تقدّم. قلت: إنّ المدّعى فيما تقدّم إنّما هو قلّة الرجوع إلى كلمات أرباب الرجال، كما هو صريح العبارة المتقدّمة، وأين هذا من قلّة الرجوع إلى ما تألّف المقصود بقلّة تجديد النظر؟» (الكلباسي: الرسائل الرجاليّة ١: ٢١٨ ـ ٢١٩).

(١) انظر: المازندراني، منتهى المقال ١: ١٠٩؛ والوحيد البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٢.

نحن فيه، ومعه ينحصر الجواب بالمناقشة في الصغرى باستبعاد حصول الظنّ من قول أحد المتأخّرين مع العلم بحالهم وما وصل إليهم، نعم قد يحصل بضم بعضهم إلى بعض، فيكون الظنّ حجة عند من حصل له.

عليه، فعلى مسلك حجيّة الظنّ في باب الرجال، لا مانع من الرجوع إلى توثيقات المتأخّرين مع إفادتها الظنّ، ولو عبر ضمّها إلى غيرها من الإفادات، غايته أنّ تحصيل الظنّ من خلالها لوحدها نزعُم أنّه قليل موضوعيّاً، أمّا حصول الاحتمال فهو وارد جداً.

٤ ـ أن نبني على أنّ مدرك حجيّة قول الرجالي هو حجيّة الاطمئنان والوثوق، كما اخترناه، وفي مثل هذه الحال يصعب جداً تحصيل الوثوق من أقوال المتأخّرين لمن هو مجتهد في علم الرجال اليوم، إلا إذا انعقد بينهم إجماع أو شهرة كبيرة مع عدم المعارض وعدم وضوح المأخذ مع مخالفتهم فيه، فالإشكال صغرويٌّ حينئذٍ، ودعوى حصول الوثوق عهدتها على مدّعيها بعد ما تقدّم.

لكنّ هذا لا يمنع من كون شهادات المتأخّرين قرائن مساعدة على تحصيل الوثوق بالنتيجة، وهذا يُنتج ضرورة الأخذ بعين الاعتبار شهادات المتأخّرين أيضاً حتى لو كانت قوّتها الاحتماليّة أضعف بكثير من القوّة الاحتماليّة لشهادات المتقدّمين.

والنتيجة: **إنّ إفادات المتأخّرين لا حجيّة فيها على مثل مسلك البيّنة وخبر الثقة والفتوى وأهل الخبرة، إلا في موارد خاصّة، بلا فرقٍ في ذلك بين السنّة والشيعة فيما بدا لنا، أمّا على مثل مسلك حجيّة الظنّ أو الاطمئنان، فهي قرائن ناقصة ضعيفة عادةً، لكنّها تنفع ـ بضمّها إلى غيرها ـ في مضاعفة القوّة الاحتماليّة، الأمر الذي يُنتج ضرورة الأخذ بعين الاعتبار إفادات المتأخّرين إلى حدود القرن التاسع الهجري تقريباً. ولعلّ ما توصّلنا إليه هو رأيٌ وسط، لا يُسقط قيمة إفادات المتأخّرين تماماً وكأنّها لا وجود لها، ولا يجعلها حجّةً قائمة بذاتها أو أمّارةً كاملة بنفسها دوماً على المقلب الآخر.**

٣ ـ ٣ . مقولة التمييز بين المتقدّمين والمتأخّرين، وقفة تحليليّة

فكرة التمييز بين المتقدّمين والمتأخّرين في مجال الحديث والرجال، عرفها الشيعة والسنّة

على السواء، ففي بعض الأوساط الحديثية عند أهل السنّة ثمّة فكرة تقول بأنّ المتأخّرين أكثر تساهلاً أو أقلّ تشدّداً ونقداً من المتقدّمين. وهذه الفكرة بعينها قد تنطبق بعض الشيء على الوسط الشيعي في بعض الفترات الزمنيّة على الأقلّ.

وتفسيرنا لهذه الظاهرة ـ بصرف النظر عن البُعد العلمي داخل علوم الحديث والرجال ـ أنّ المتقدّمين كانت تتوفّر لديهم نصوصٌ كثيرة جداً، فكانت فرص اختيارهم للنصوص عديدة، وكانت تلك الفترات فترات اختلاق الأحاديث والكذب بها، لهذا كان من الطبيعي أن يظهر تيار التشدّد في نقد الأخبار لمواجهة هذه الظواهر، والحدّ من تنامي الأخبار التي من هذا النوع، لاسيما في مناخ الانقسامات المذهبيّة، حيث كان كلّ فريق يشعر بأنّ الفريق الآخر يختلق النصوص لصالحه، مع خصوصيّةٍ وهي أنّ المذاهب والفرق والاتجاهات والميول كانت تحوي قدراً من التداخل، فكان الشيعي قد نفذ إلى طرق وأسانيد السنّي، كما نفذ السنّي إلى طرق وأسانيد الشيعي، إضافة إلى عدم وجود فرز قاطع للانتماءات، فكان المغالي محسوباً داخل الشيعة وفي أوساطهم تماماً كما كان غيره، ولم يحصل الفرز النهائي التام والقاطع جغرافياً وسكانياً واجتماعياً ومعرفياً إلا بالتدريج، لاسيما في العصور المتأخّرة، من هنا كان مشروع نقد الأخبار شكلاً من أشكال الدفاع عن الانتماء المذهبي، ومواجهة لتيارات الدسّ والوضع في الأحاديث.

هذا الوضع تلاشى تدريجيّاً بعد استقرار المذاهب العقديّة والفقهيّة، كما تكوّنت الموسوعات الكبرى الجامعة، كالكتب التسعة عند أهل السنّة، والكتب الأربعة عند الإمامية، وتركّزت هذه الكتب مرجعاً، وأُهمل الكثير غيرها إهمالاً نسبياً.

وشيئاً فشيئاً تكرّست هذه الكتب ذات الطابع المرجعي، وصارت جزءاً من هوية المذاهب والفرق والاتجاهات، الأمر الذي سمح بتكوّن تصوّر جديد ـ بعد تراجع حركة الوضع وانعدام فرصها الزمنيّة ـ يقضي بأنّ حذف أيّ رواية من شأنه أن يحذف نصّاً في الكتب المرجعيّة، الأمر الذي قد يضرّ بهويّة هذا المذهب أو ذاك.

يُضاف إلى ذلك، أنّ التحوّلات الزمنية ولّدت هنا وهناك حاجةً إلى هذا النصّ أو ذاك،

الأمر الذي سمح بحركة دفاعيّة بدل الحركة النقديّة، وهذا ما ولّد تدريجيّاً سياسة التساهل في نقد الأحاديث عند بعض الاتجاهات داخل التيارات والمذاهب.

وحتى حركة النقد التي ظهرت بين الفينة والأخرى كانت تنطلق أحياناً من منطلق الدفاع عن الدين، ففي عصرنا الحاضر يتمّ نقد بعض النصوص عند بعضهم رغبةً في إلغاء الصورة التي تشوّه الدين أمام العالم، أو تشوّه هذا المذهب أو ذاك أمام غالبيّة المسلمين، فالحسّ الدفاعي كان حاضراً في أكثر من موقع.

النقطة الأخرى التي يجب أخذها بعين الاعتبار هي أنّ الكتب والمصنّفات التي تعود إلى القرون الهجريّة الثلاثة الأولى قد فقدنا الكثير منها، وعلى مستوى بعض المذاهب ـ مثل الشيعة الإماميّة ـ قد فقدنا أكثرها، على خلاف الحال من الفترات المتأخّرة حيث كانت المعلومات المتوفّرة أكثر، فإذا أردت التعرّف على كتاب أو شخصيّة متقدّمة كانت المواد الأولية التي بين يديك قليلة قياساً بتعرّفك على كتاب أو تيار فكري أو حركة في الفترات المتأخّرة، من هنا يستعيض الباحث تلقائياً عن نقص المواد الأوّلية بعمليات التحليل والاستنتاج، وهذا ما يعبّر عنه علماء الرجال بالاجتهاد والنظر والحدس.

إنّ ندرة المعلومات من جهة فيما يخصّ القرون الثلاثة الأولى عند الشيعة، والقرن الهجري الأوّل عند السنّة، دفع من جهة إلى اعتماد سبيلين في اكتشاف حال الرواة:

١ ـ سبيل النظر والاجتهاد عبر تحليل روايات الراوي أو ما شابه ذلك.

٢ ـ سبيل الشفويّة والتناقل الشفوي للمعلومات، حيث ينقل عن فلان ـ مثل يحيى بن معين ـ أنه سئل عن فلان فقال فيه كذا، أو ينقل عن فلان عن فلان عن الفضل بن شاذان أنه قال في فلان كذا وكذا..

ولما توقّف باب الرواية الشفويّ يوماً بعد يوم، لم يعد هناك أمام أبناء القرون اللاحقة سوى مجموعة وثائق عليهم النظر فيها والاجتهاد، كروايات الراوي أو نصوص العلماء فيه.

النقطة الثالثة المهمّة هنا أيضاً، هي أنّنا لو نظرنا على المستويين: الشيعي والسنّي معاً،

لوجدنا أنّه بعد القرن الخامس لم تعد هناك معطيات أوليّة في مثل علم الرجال والجرح والتعديل، وإنما صار العلماء يعتمدون على المعطيات الأولية التي تبلورت في مرحلة مسبقة، يشهد على ذلك مراجعة كتبهم فهي تنطق من جهة بممارستهم الاجتهاد ومقاربة النصوص والوثائق ومقارنتها، كما تحكي من جهة أخرى عن نوعيّة المصادر المعتمدة في الوصول إلى معلومات، فمثل كتاب خلاصة الأقوال للعلامة الحلي أو تهذيب الكمال للمزي أو الرجال لابن داود أو الذهبي في تذكرة الحفاظ وسير أعلام النبلاء، كلّها كتب ناطقة ـ تصريحاً أو مقارنةً ـ بمصادرها المعتمدة.

وهذا ما يدفعنا إلى إثارة نقطة إضافيّة، وهي أننا اليوم في ظلّ تطوّر المعلوماتية وأجهزتها وفي عالم الأقراص المدمجة والمكتبات الالكترونية التراثية العملاقة، وفي ظلّ اكتشافات مذهلة وتصحيحات واسعة للنسخ والمخطوطات والكتب.. في ظلّ هذا الوضع كلّه، قد نكون ـ على بعض المستويات ـ ممن يملك مادةً أولية ومصدريّة أكبر وأهم من مثل المزي والعلامة، وقدرة وسرعة وصول أكبر للمصادر والكتب، فإذا أضفنا إلى هذا الأمر التطوّر الذي بلغته العلوم الإسلاميّة في عصرنا، وإمكانية التطوّر الذي يمكنها الوصول إليه، سنرى أنه من البعيد الحديث عن ترجيح لأمثال هؤلاء المتأخّرين علينا.

إذن، فعناصر مثل تساهل المتأخّرين، وظهور الاجتهاد بينهم، واشتراكنا معهم في الموادّ الأولية إلا نادراً، وتفوّقنا عليهم في مجال الرصد والتحليل، ذلك كلّه يلغي أساس افتراض حجيّة قولهم علينا، فلو كان قولهم حجّة للزم أن يكون كذلك في الفقه والأصول وغيرهما أيضاً!

وإنما طرحنا القرن الخامس الهجري؛ لأننا نعتقد أن هذا القرن كان ـ تقريباً ـ قرن نهاية الأسانيد، فلم تظهر بعده أسانيد مستقلّة إلا نادراً، وما كتب بعده كان اقتباساً مما جاء في المصادر التي كتبت قبله ووصل أغلبها إلينا، ويندر أن نجد أسانيد وطرقاً جديدة، وهذا الأمر واضح جداً في المذهب الإمامي، بل وكذلك في المذاهب الأخرى، فالشيء المؤكّد أنّ ما بعد القرن الخامس الهجري، أي ما بعد كلّ من الطوسي والخطيب البغدادي، هو قرون

اجتهادات واقتباسات إلا ما ندر، إذ قد نجد شيئاً عند ابن عساكر في القرن السادس، أو عند ابن طاوس في القرن السابع، لكنّ القاعدة هي ما ذكرناه.

بقي أن نشير إلى أمرٍ هام، وهو توثيقات المتأخّرين في حقّ بعضهم، كأن يوثق الشهيد الثاني شخصاً في القرن السادس الهجري، أو يوثق الشهيد الثاني شخصاً في القرن السابع الهجري، فهل يؤخذ بهذه التوثيقات حينئذٍ أو لا؟

ذكر السيّد محمد باقر الصدر في مباحث التعارض من علم الأصول بمناسبة حديثه عن إحدى الروايات أنّ احتمال الحسيّة في الإخبار لا يقوم فقط على طول المدّة الزمنية، بل يخضع أيضاً لملابسات وظروف تلك المدة الزمنية الفاصلة، فقد يكون الفاصل قصيراً لكن بحيث لا يوفر للباحث المعلومات، وقد يكون طويلاً لكنّه يوفّر المعلومات بقوّة، فقد نجد أسرةً علوية يحفظ نسبها مئات السنين، بينما قد لا تملك أسرة أخرى ذلك ولو لقرنين سابقين.

هذا ما يدفع إلى التمييز، فالمدّة التي تفصل بين الحر العاملي (١١٠٤هـ) وأبي البركات علي بن الحسين العلوي الذي يروي عنه سعيد بن هبة الله الراوندي، تقارب السبعة قرون، وهي مدة طويلة، لكن هذه المدة كان العلم قائماً فيها ووسائل المعرفة والضبط وشدّة الاهتمام وشيوع الكتب والإجازات والوثائق.. هذا كلّه يوفر للحر العاملي معلومات ربما أكثر مما يوفر للطوسي معلومات عمن يبعد عنه قرنين فقط من الزمان[1].

هذا الكلام صحيح على بعض المستويات، فلو كان هناك عالمٌ كبير ووثقه الحرّ العاملي لقلنا: إنّ شهرة هذا العالم وحاله تمّ تداوله بوضوح بين أجيال العلماء، ووصل بوصفه أمراً واضحاً إلى الحر العاملي، لكنّ نقطة بحثنا في الغالب ليست مثل هذه الشخصيّات التي لا يناقَش فيها عادةً، وإنما في حال علماء لا نعرف عنهم إلا وقوعهم في إجازة أحد العلماء أو تردّد اسمه قليلاً في هذا الكتاب أو ذاك مثل المشهدي صاحب المزار، فلو كان شخصيةً

(١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

بارزة يُعلم حالها نتيجة حجم نفوذها لقبلنا، أما في مثل هذا الأمر فلا.

أضف إلى ذلك أنّ حجم الكتب المفقودة التي تركها المتأخّرون أقلّ منه فيما تركه المتقدّمون، ونحن من حقّنا أن نسأل كيف عرف الحر العاملي وثاقة أبي البركات؛ إذ لعلّه حدس أنه حيث وقع اسمه في بعض الإجازات، إذاً فهو ثقة، أو كما هي الحالة الغالبة المهيمنة في بُعد جرح عالم متأخّر، وكأنه لم يعد يوجد علماء متأخّرون مطعون فيهم، هذا مضافاً إلى أنّ الكتب التي صنّفت في ترجمة العلماء المتأخّرين برزت بقوّة في القرن الحادي عشر فصاعداً، ولم تكن بهذه المثابة ـ على المستوى الشيعي ـ قبل هذا الوقت، ولهذا لا نجد إلا القليل من كتب التراجم بين القرن الخامس والحادي عشر عند الإماميّة، مثل كتابَي: الشيخ منتجب الدين والشيخ المازندراني.

فالصحيح أنّ التوثيق والتضعيف من متأخّر لمتأخّر يجب أن يُخضَع هو الآخر لعمليّات التحليل هذه، لنرى مدى إمكانيّة الاعتماد عليه.

٤ـ دعوى الإجماع على التوثيق وغيره، تأمّل وتقويم

إذا ادّعى أحد العلماء الإجماع على توثيق شخصٍ ما، أو حتى على أمرٍ آخر يتصل به غير توثيقه، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون مدّعي الإجماع من المتقدّمين، كالشيخ أبي عمرو الكشي الذي ادّعى إجماع الطائفة على تصديق بضعة أشخاص سُمّوا بعدها بأصحاب الإجماع.

ودعوى الإجماع هذه:

أ ـ إن كانت مصيبةً، فهذا يعني أنّ الجميع أو الأغلب كان متفقاً على وثاقة شخص، وهذا موجبٌ لتوثيقه، بعد عدم وجود تحفّظ على ناقل الإجماع وطريقة نقله أو طريقة اكتشاف ناقله له، كما تقدّم مثله في مسألة مراسيل الثلاثة ووثاقة مشايخهم.

ب ـ وأما إذا لم تكن دعوى الإجماع دقيقةً، فلا أقلّ من أنّها تكشف عن وجود مجموعة كانت تختار هذا التوثيق بين المتقدّمين، وهذا أيضاً كافٍ في توفير دليل الوثاقة أو الأمارة

الكاملة بحسب اصطلاحنا.

ج ـ بل حتى لو لم تصدق دعوى الإجماع إطلاقاً، يكفي أنّ مدّعي الإجماع بنفسه يظهر من نفس دعواه الإجماع عادةً أنّه يقول بالوثاقة، فيكون شهادة من أحد المتقدّمين، وهذا ما يرجع إلى الطريق الثاني المتقدّم من طرق التوثيق.

لكنّ احتمال عدم صدق الإجماع إطلاقاً، بمعنى عدم ذهاب أحد إلى ما يدّعي هو عليه الإجماعَ، يُفقدنا عادةً الوثوق بتقويمات وإفادات هذا العالم الذي يقوم بالتوثيق، فإذا أخطأ في موضوع وبهذا الحجم من الخطأ فكيف يصحّ الاعتماد على قوله في أصل التوثيق؟! إذ لعلّه ظنّ إجماع الطائفة على التوثيق فوثّق، ولولا ظنّه الخاطئ هذا لما وثّق، فهذا يهدم الوثوق بناءً على أنّ مستند حجيّة قول الرجالي هو الاطمئنان والوثوق.

نعم، الذي يهوّن الخطب أنّ احتمال خطئه إلى هذا الحدّ، بحيث لا يوجد حتى في عصره تيار أو جماعة يقولون بالتوثيق، احتمالٌ مرجوح عادةً عندما يكون مدّعي الإجماع من أهل هذا الفنّ، ما لم تقم قرائن خاصّة أو معطيات تدفعنا للاقتناع أو التشكيك في دقّته في دعوى الإجماع، بل أحياناً في دقّته في بنائه الشخصي على التوثيق ظانّاً انعقاد الإجماع، فانتبه وراجع ـ لمزيد اطّلاع ـ بحث مشايخ الثلاثة في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وعليه، فدعوى الإجماع من أحد المتقدّمين كافية في تحصيل أمارة التوثيق، وفي العادة إذا صدرت ممن هو من أهل هذا الفنّ ـ بلا معارض أو مزاحم ـ فكثيراً ما تفيد الوثوق أيضاً، نعم لو صدرت ممن لا باع له في الرجال وأحوال الرواة أو ممن يكثر خطؤه في الإجماع، أو هو متساهل في مثل هذه التوصيفات، بحيث يُرتاب في أمره؛ لكثرة تساهله في هذا الأمر، أو قامت قرائن مورديّة خاصّة، لم يحصل وثوق حينئذٍ.

الحالة الثانية: أن يكون مدّعي الإجماع من المتأخّرين، مثل ادّعاء السيد ابن طاوس (٦٦٤هـ) الإجماعَ على وثاقة إبراهيم بن هاشم القمي[١]، وقد اكتفى السيد الخوئي

---

(١) فلاح السائل: ١٥٨، الفصل التاسع عشر.

بدعوى الإجماع هذه، وذهب إلى أنّها تُثبت الوثاقة، على أساس أنّ هذه الشهادة مهما كانت خاطئةً فإنها ـ لا أقلّ ـ تكشف عن وجود ولو شخص من القدماء يذهب إلى القول بالوثاقة، وهذا كافٍ[١].

وقد وافق السيّد كاظم الحائري على هذا الكلام؛ لأنّ فرض الاتفاق من قبل طبقة ابن طاوس على شخص وقع في زمن الأئمّة المتأخّرين يورث القطع بوثاقته أو على الأقلّ ثبوت وثاقته بسندٍ تام[٢].

لكنّ هذا الكلام قابلٌ للمناقشة جداً؛ لأنّ ادّعاء الإجماع غير الواقعيّ كثيرٌ جداً في كلمات العلماء المتقدّمين والمتأخّرين، ولهذا الأمر أسباب عديدة كشف الشيخ الأنصاري في رسائله عن بعضها، ومن جملة ذلك ممارسة الاجتهاد في الانتقال من أمرٍ متّفقٍ عليه، إلى أمر لم يتعرّضوا له، لكنّ مدّعي الإجماع رأى ترتباً أو تلازماً أو علاقة وطيدة بين ما أجمعوا عليه وبين هذا الأمر، فادعى إجماعهم على هذا الأمر مباشرةً، كما لو ادّعى الإجماع على حرمة التتن، انطلاقاً من إجماعهم على حرمة الإضرار بالنفس، مع اعتقاد مدّعي الإجماع أنّ شرب التتن مضرّ بالنفس.

من هنا، لم يذكر لنا ابن طاوس من أين عرف إجماع الشيعة على هذا الأمر ـ على تقدير أنّه لا يقصد خصوص المتأخّرين والمعاصرين له فقط ـ فلعلّ هذا الأمر شاع في عصره، ووجد أنّ اسم إبراهيم بن هاشم ومحمد بن موسى بن المتوكّل قد اشتركا في إكثار الثقة من الرواية عنهما؛ لأنّ علي بن إبراهيم قد أكثر من الرواية عن أبيه، وأبا جعفر بن بابويه الصدوق أكثر من الرواية عن ابن المتوكّل، فظنّ أنّه ما دام الأمر كذلك ولم يبلغه طعنٌ في الرجلين، بل تمّ تداول رواياتهما بكثرة في كتب الأصحاب.. ظنّ أنّ هذا معناه اتفاقهم على الأخذ بروايتهما فادّعى الإجماع، فيما لم يجد ـ في واقع الحال ـ أيّ وثيقة تاريخيّة ولا حتى

(١) معجم رجال الحديث ١: ٤٥، ٢٩١؛ وانظر: كليات في علم الرجال: ١٥٧.

(٢) القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٩١.

سنداً يوثقهما..

إنّ مثل هذه الاحتمالات كثيرة وقويّة، لاسيما عندما يصدر ادّعاء الإجماع من شخص غير نقّاد في الأخبار والأسانيد، بل يُعرف عنه نزعته التسامحيّة التي يؤمن بها. وقد رأينا سابقاً كيف أنّه وفي نفس هذا الكتاب الذي ادّعى فيه هذا الإجماع، قد أشار في المقدّمة إلى طريقته في التصحيح وبالغ في التسامح في التوثيق، فراجع ما بحثناه في رجال فلاح السائل، في الفصل الثاني من هذا الكتاب (التوثيقات العامّة).

أليس من الممكن أن يكون ابن طاوس قد رأى اسم إبراهيم بن هاشم في تفسير القمي أو كتاب من لا يحضره الفقيه، فظنّ أنّ القمي والصدوق يوثقانه، وكان الشائع في زمن ابن طاوس وثاقته، فادّعى الإجماع..؟ إنّ الاحتمالات مفتوحة.

بل ربما اعتبر أنّ الشهرة مع كثرة الروايات، مع عدم إشارة أحد إلى الطعن، دليل التوثيق كما هو مبنى بعض المتأخّرين، فادّعى الإجماع، إذ لو كان ضعيفاً لادّعى ولو واحد من المتقدّمين ضعفه، فلما لم يرَ تضعيفاً له ظنّ أنهم متفقون على وثاقته، مع أنّ أحداً لم يتحدّث عن وثاقته.

والفرق بين ادّعاء أحد المتقدّمين وأحد المتأخّرين هنا هو أنّ الأوّل إذا لاحظ وجود تيّار في عصره وادّعى الإجماع كفى، أما مثل هذا التيار لا يكفي في حقّ الثاني لفرض كونهم جميعاً من المتأخّرين، فتكون الغاية تكوين أمارة ناقصة فقط.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ ادّعاء أحد المتأخّرين ـ لاسيما المتساهلين أو غير المتخصّصين في فنّ الرجال والجرح والتعديل ـ الإجماعَ على توثيق شخص أو تضعيفه، لا قيمة له، ما لم يعتضد بقرائن إضافيّة، وغايته وجود هذا الرأي في بعض أوساط المتأخّرين، وهذا لا فائدة منه بوصفه دليلاً أو قرينة كاملة، كما قلنا سابقاً.

٥. شيخوخة الإجازة، دراسة ومطالعة

البحث في مسألة شيخوخة الإجازة يمكن أن نرتّبه ضمن محاور عدّة، أبرزها:

١.٥. معنى شيخوخة الإجازة وأنواعها

لتحمّل الرواية طرق عدّة، تحدّث عنها علماء الحديث والدراية في كتبهم، منها:

١ ـ السماع من الشيخ الذي يقوم بقراءة الحديث من حفظه تارةً وعن الكتاب أخرى.

٢ ـ القراءة على الشيخ، وتسمّى العرض، وهي أن يكون الراوي يقرأ الحديث أمام الشيخ ويعرضه، سواء كان يقرأ من حفظه أم من كتاب، وسواء كان الشيخ يستمع ويعرض من حفظه أو كتاب معه.

وهذان الطريقان أفضل طريقين لضمان عمليّة تناقل الحديث عند القدماء، وكانا مشتهرَين جداً عند المتقدّمين؛ لأنّ الكتب كانت قليلةً من حيث عددها، ومحدودةً من حيث الحجم في الغالب، فكان هذان الطريقان مضمونين أكثر ومتوفّرين.

وقد كان الشيخ في هذين الطريقين ـ وهو ما حسّنوه ـ يجيز أحياناً لتلميذه رواية ما سمعه منه، ولهذا نجد في بعض الكلمات تعبير: «سمعه منّي فلان، وأجزت له روايته عنّي».

٣ ـ الإجازة، فهي من طرق تحمّل الرواية، وقد تعني أن يجيز الشيخ للتلميذ الحضور عنده والسماع منه، ولكنّ المعنى المشهور لها يقع بمعنى الإذن بالرواية عنه والتسويغ والتجويز، وذلك أنّ الشيخ قد يدفع كتابه للتلميذ فيستنسخه، فيجيزه في روايته عنه، أو يسمع كتاباً من الشيخ ثم يجيزه الشيخ أن يرويه عنه، والمعروف فيها عدم السماع، خاصّة بين المتأخّرين.

وللإجازة حالات أو أنواع:

أ ـ أن تكون الإجازة لمعيّن بمعيّن، وهي أفضل أنواع الإجازات، كأن يقول الشيخ: أجزت فلاناً بأن يروي عنّي الكتاب الفلاني، فالمجاز والمجاز به معيّنان.

ب ـ أن تكون لمعيّن بغيره، كأن يقول: أجزتك رواية كتبي ورواياتي.

ج ـ أن تكون لغير معيّنٍ بمعيّن، كأن يقول: أجزت الجميع أن يرووا كتابي هذا.

د ـ أن تكون لغير معيّن بغير معيّن، كأن يقول: أجزت الرواية عنّي لجميع المسلمين.

وكانت للمحدّثين كلمات في هذا الأمر، من نوع أصل جواز الرواية بالإجازة دون سماع ونحوه، حيث نسب التحريم إلى الشافعي في إحدى روايتيه، والمستند في ذلك أنّ الإجازة بغير سماع معناها أنك تجيز لغيرك أن يروي ما لم يسمعه، لكنّ السائد هو الجواز.

لقد شاع أسلوب الإجازة بغير قراءة ولا سماع بين العلماء فيما بعد؛ لكثرة الكتب وتعاظم حجمها، فكانوا يستنسخون الكتب ويجيز الشيخ للراوي أن يرويها عنه، ويسمّى الشيخ في هذه الحال بشيخ إجازة، وجمعه مشايخ الإجازة أو مَشيخة الإجازة.

كما أنّ الإجازات قد تكون شفويّةً، وقد تكون خطيّة، والثانية قد تكون مختصرة، وقد تكون متوسطة، وقد تكون كبيرة كإجازة العلامة الحلي لبني زهرة[١].

وينبغي التنبّه إلى أنّ البحث هنا في شيخوخة الإجازة، لا في مطلق الشيخوخة ولا في مطلق أخذ الرواية؛ لأنّ هذا العنوان العريض مرجعه إلى البحث القادم في وثاقة مطلق من يروي عنه الثقة، وهذا أعمّ بكثير ممّا نحن فيه.

٢.٥. الفرق بين شيخ الإجازة وشيخ الرواية

يظهر من العلامة المامقاني ـ تبعاً للكاظمي ـ أنّ شيخ الإجازة يختلف عن شيخ الرواية، فشيخ الإجازة هو الذي يقع واسطةً إلى كتب وروايات غيره، وليست له كتب أو روايات له، بخلاف شيخ الرواية فهو الذي له كتبه ورواياته الخاصّة به حتى لو لم ينفرد بها، وطريق العلم أنّه لو ذُكر له كتاب فهو شيخ رواية وإلا فشيخ إجازة، لكنّه عاد وتنظّر في الأمر[٢].

---

(١) انظر حول الإجازة وأنواعها وألفاظها، وسائر طرق التحمّل والأداء: ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٥١ ـ ١٦٥؛ والقاضي عياض، الإلماع: ٨٧ ـ ١٧٠؛ والشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية: ٢٤٣ ـ ٢٥٠؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٢٥ ـ ٢٣٠؛ والغريفي، قواعد الحديث ١: ٢١٧ ـ ٢٢٤؛ ونور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٢١٥ ـ ٢١٧؛ ومحمد رضا الجلالي، صيغ الأداء والتحمّل للحديث الشريف، تاريخها وضرورتها وفوائدها واختصاراتها، مجلّة علوم الحديث، العدد ١: ٨٤ ـ ١٨٢.

(٢) انظر: تنقيح المقال ١: ١٩٢.

والصحيح أنّه لا وجه لهذا التفصيل، ولا دليل على هذا الفرز الحادّ، فالمعروف عند المذاهب المختلفة أنّ مشايخ الرواية قد يكونون مشايخ إجازة، والنسبة هي العموم والخصوص من وجه، فلا نطيل.

وقد ذكر بعض المعاصرين أنّ مسألة شيخوخة الإجازة لابد أن تُفرض في حال كون الشيخ واسطة فقط لا أنّه ينقل رواياته، وأن يكون واسطةً لكتب مشهورة معلومة النسبة لأصحابها، فهنا نستغني عن إشكاليّة توثيقه؛ لأنّ هذه الشيخوخة تشريفيّة[1]. وليس ظاهره اعتبار شيخوخة الإجازة توثيقاً، بل رفع لإشكاليّة عدم وثاقة مشايخ الإجازة، وفرقٌ بينهما.

٣.٥. أهميّة مسألة شيخوخة الإجازة وضرورتها

وعلى أيّة حال، فقد وقع بحث في توثيق كلّ من ذكروا أنّهم من مشايخ إجازات الثقات، كمشايخ إجازات الطوسي والنجاشي والصدوق وأمثالهم.

والإشكاليّة التي فَتحت باب النقاش في هذا الموضوع وجعلته هاماً ـ بالأخص على المستوى الشيعي الإمامي ـ أنّ الكثير جداً من مشايخ الطوسي والنجاشي والصدوق والمفيد والمرتضى وغيرهم لا يوجد أيّ دليل على توثيقهم من نصّ أو شهادة، وقد روى الصدوق والطوسي الكثير من الكتب والمصنفات عبر هؤلاء المشايخ الواردين في طرقهما في المشيخات أو في الفهارس، فإذا لم تثبت وثاقة هؤلاء، فسوف تنهار أغلبيّة النصوص الحديثية الواردة في كتب هؤلاء الأعلام، فإذا لم يوثق مشايخهما لوقعت كارثة في الحديث الشيعي.

ومن هؤلاء المشايخ الذين تستهدف هذه النظرية توثيقهم: أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وإبراهيم بن هاشم القمي، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن عبد الواحد البزاز المعروف بابن عُبدون وبابن الحاشر، وعلي بن محمد بن الزبير القُرَشي، وأبو الحسين

(١) انظر: السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٥٠ ـ ١٥١.

بن أبي جِيْد القمي، وعلي بن الحسين السعدآبادي، والحسين بن أحمد بن إدريس، وعبد الواحد بن محمّد بن عُبدوس النيسابوري، ومحمد بن موسى بن المتوكّل، وغير هؤلاء كثيرون.

هذه الإشكاليّة بذلت جهود لتذييلها، فكانت نظريّة توثيق مشايخ النجاشي حلاً جزئياً مقبولاً للتوصل إلى توثيق أهم مشايخ الطوسي، وكانت نظريات أخرى، ومن أهمّ هذه النظريات كانت نظريّة وثاقة كلّ شيخ إجازة لثقةٍ من الثقات.

٤.٥. تنوّع الآراء في قيمة شيخوخة الإجازة في التوثيقات

من هنا، طرحت مسألة دور شيخوخة الإجازة في التوثيقات في علم الرجال، وظهر انقسام في الرأي:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه جماعة من العلماء، بل هو مشهورٌ بين المتأخّرين، وهو إثبات الوثاقة لكلّ مشايخ الإجازة الذين ثبت أنهم مشايخ إجازة بدليلٍ معتبر، أو على الأقلّ القول بوثاقة المشاهير منهم، أو الذين وقعوا مشايخ إجازة للكتب الحديثية المشهورة، أو وقعوا كذلك كثيراً[١].

فقد ذهب إلى ذلك المحدّث البحراني معتبراً أنّه المشهور بين الأصحاب[٢]، كما اختار هذا القول الآغا رضا الهمداني؛ لحصول الوثوق تماماً كشهادة النجاشي بوثاقة شخصٍ عبر هذا السبيل[٣]، ونُسب إلى السيد الداماد[٤]، لكنّي بعد المراجعة لم أجد كلامه صريحاً في توثيق هؤلاء بملاك كونهم في مشايخ الإجازة بل بملاك الشهرة وغير ذلك[٥].

---

(١) العبارات والحدود مختلفة بينهم، فراجع كلماتهم، وانظر: حسن الصدر، نهاية الدراية: ٤٠٩، ٤١٤.

(٢) الحدائق الناضرة ٦: ٤٧ ـ ٤٨، و١٣: ٢٢١.

(٣) مصباح الفقيه ج٢، ق١: ١٢.

(٤) أصول علم الرجال: ٤٧٩.

(٥) الرواشح السماوية: ١٧٠ ـ ١٧٤.

ولعلّ إطلاق كلام العلامة فضل الله يدلّ على قبوله بهذا المبنى أيضاً، على أساس أنّ الشيخ هو مرجع يُرجع إليه في الرواية وليس مطلق راوٍ[١]. كما ذهب إليه الأردبيلي في ظاهر كلامه[٢]، والعلامة المجلسي[٣]، والخواجوئي والسيد علي الفاني والكجوري الشيرازي والمحدث النوري، وغيرهم[٤].

وقد ذكر الوحيد البهبهاني من أمارات الوثاقة كون الراوي من مشايخ الإجازة، وأنّ المتعارف عدّه حسناً، وقد يظهر من بعضٍ دلالته على الوثاقة، ومن بعضٍ آخر أنّه في أعلى درجات الوثاقة والجلالة، ناسباً إلى القيل أنّ التعديل بهذه الجهة طريقة كثير من المتأخّرين[٥].

الرأي الثاني: ما ذهب إليه جماعة آخرون من العلماء، من عدم عدّ شيخوخة الإجازة من موجبات التوثيق، ومن أبرزهم السيّد الخوئي، والسيّد الخميني، والشيخ التبريزي، والشيخ آصف محسني، والسيد علي السيستاني، وغيرهم من العلماء[٦].

---

(١) محمّد حسين فضل الله، فقه الحج ٣: ٢٣٣.

(٢) انظر: جامع الرواة ٢: ٤٧١، ٥٣٦.

(٣) انظر: ملاذ الأخيار ١: ٢٤٧.

(٤) انظر: الخواجوئي، الرسائل الفقهيّة ٢: ٣٦٦ (على احتمال في الدلالة)؛ والمجلسي، الوجيزة في الرجال: ٢٣، ٦٢ (وإن كانت بعض عباراته توحي بمثل مسلك بحر العلوم)؛ والكلباسي، الرسائل الرجالية ٤: ١٤٤ ـ ١٤٥؛ والفاني، بحوث في فقه الرجال: ٣٧ (على تفصيل قادم عنده)؛ والنوري، خاتمة المستدرك ٣: ٥١٣ ـ ٥١٤؛ والبروجردي، طرائف المقال ١: ١٧١؛ والحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢٣١ ـ ٢٣٣؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٠٢؛ ومعراج أهل الكمال: ٦٤؛ وغفاري، دراسات في علم الدارية: ١١٥ ـ ١١٦؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ٨٥ ـ ٨٦؛ وكني، توضيح المقال: ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ والقمي، جامع الشتات ٤: ٥٠١ ـ ٥٠٢؛ والروحاني، فقه الصادق ١٠: ٥٠.

(٥) انظر: الفوائد الرجاليّة: ٤٤ ـ ٤٥، ٥٣؛ والتعليقة على منهج المقال: ٢٥؛ والفوائد الحائريّة: ٢٢٦، ٤٩١.

(٦) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٧٢ ـ ٧٣، و ٣: ١٢١؛ وموسوعة الإمام الخوئي ٧

ونجد في بعض الكلمات بعض ألوان التفصيل، ومن أبرزها:

أ ـ التفصيل الذي ألمحنا إليه مطلع الرأي الأوّل من التمييز بين المشاهير وغيرهم[١].

ب ـ التفصيل بين شيخ الإجازة الذي يروي الكتب الحديثية الكبرى وغيره.

ج ـ تفصيل السيد الطباطبائي بين مسلك حجية الظنّ في باب الرجال فتفيد شيخوخة الإجازة التعديل، وغيره فلا تفيد[٢].

د ـ ما ذكره السيد حسن الصدر من أنّ كون الرجل من مشايخ الإجازة نوع مدحٍ له، ولكنّه ليس توثيقاً، إلا إذا استفاض النقل بالاعتناء بشأنه وتعظيمه، وهو ما نسبه الكلباسي إلى والده، وفهمه من كلام الوحيد البهبهاني[٣]، وفهمه له صحيح.

هـ ـ التفصيل الذي أثاره المحقّق الكلباسي، حيث اعتبر أنّ محلّ التوثيق هو الإجازة بعد الاستجازة لا مطلقاً، فلو أجازه بلا استجازة فلا يدلّ على التوثيق[٤].

و ـ تفصيل السيد علي الفاني بين شيخ إجازة لجزء يسير من الروايات وبين شيخ الإجازة الذي يعدّ ناشراً لعلوم أهل البيت، فيفيد التوثيق في الثاني دون الأوّل[٥]. وهذا التفصيل لعلّه يلتقي تارةً مع التفصيل الثاني، وأخرى مع التفصيل الأوّل المتقدّم.

ز ـ ما يظهر من بعض التعابير ـ من خلال بعض الأدلّة القادمة ـ من التفصيل بين

(الطهارة): ١٤٤؛ والخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٢٣٨، وكتاب الطهارة ٢: ٣٧٦؛ والمحقق الداماد، كتاب الصلاة ١: ٣٣؛ والصدر، مباحث الأصول ٤: ٥٠٤؛ وقاعدة لا ضرر: ٨٣ ـ ٨٤؛ والتبريزي، إرشاد الطالب ٣: ٢٤١؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٦، ١٠٤ ـ ١٠٧؛ والسيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٢.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مباني الفقه الفعّال ٣: ١٢٩.

(٢) انظر: مفاتيح الأصول: ٣٧٣.

(٣) انظر: نهاية الدراية: ٤١٤؛ والرسائل الرجاليّة ٤: ١٤٣.

(٤) انظر: الرسائل الرجالية ٤: ١٤٢.

(٥) انظر: بحوث في فقه الرجال: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ وراجع: محمّد هادي آل راضي، محمد بن إسماعيل، دراسة رجالية في تعيينه وتوثيقه، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ١٥: ١٣٦.

المستجيز المعروف بالنقد والتضعيف وعدم الرواية عن الضعفاء فشيخ إجازته ثقة، وبين غيره، فلاحظ.

ح ـ التفصيل بين رواية كتاب نفسه فلا تفيد التوثيق، وغيره، والكتاب للغير تارة مشهور، فلا تفيد التوثيق وإن كانت شهرته قد تغني عنها، وأخرى غير مشهور، فتفيد وإلا كانت الإجازة لغواً، ويلوح هذا القول من المجلسيّ الأوّل وبعض المعاصرين[١]، بل لعلّه يُفهم من المامقاني في عمليّة تقسيمه الشيخ إلى شيخ إجازة وشيخ رواية على ما تقدّم آنفاً[٢].

ولا بدّ لنا هنا من توضيحٍ مهم، وهو أنّ مسلك بعض العلماء أنّ السند الذي يقع فيه مشايخ الإجازة صحيح؛ لكنّ تعليله لا يظهر منه توثيقه لهؤلاء المشايخ، بل اعتباره هذا السند تبركيّاً وتيمنيّاً لا غير؛ لمعلوميّة انتساب الكتب الأصليّة لأصحابها بالنسبة للمحمّدين الثلاثة وأمثالهم، وهذا رأي يختلف تماماً عمّا نحن فيه، فهو ليس موقفاً من شيخوخة الإجازة توثيقاً أو تضعيفاً أو جهالة، بل هو تجاوز للإشكاليّة التي جاءت فكرة وثاقة مشايخ الإجازة لحلّها، وهي معضل السند بين أمّهات الكتب الحديثية الجامعة وبين الأصول الحديثية السابقة عليها، فانتبه جيداً لهذا الأمر، وسوف يأتي ـ بحول الله ـ تفصيل البحث في نظريّة تبرّكيّة الطرق إلى الأصول والكتب وعدم الحاجة إليها، عند الحديث عن نظريّة تعويض الأسانيد، وذلك في الفصل الخامس من هذا الكتاب، فانتظر.

٥ ـ ٥ ـ أدلّة نظريّة وثاقة مشايخ الإجازة، وقفات وتأمّلات

وأهمّ الأدلّة التي ذُكرت لإثبات وثاقة مشايخ الإجازة ـ مطلقاً أو ضمن حدود ـ هو الآتي:

---

(١) انظر: روضة المتقين ١٤: ٣٩؛ ويُنسب شيء من هذا شفاهاً إلى السيد موسى الشبيري الزنجاني. ولمزيد اطلاع راجع: التستري، قاموس الرجال ١: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) انظر: تنقيح المقال ١: ١٩٢.

الدليل الأوّل: ما ذكره الشهيد الثاني وولده، من أنّ المشهور في كلّ العصور أنّ مشايخنا من عهد الكليني إلى يومنا هذا لا يحتاجون إلى تنصيص على عدالتهم ولا على بيّنة تزكّيهم؛ لأنّ ضبطهم وثقتهم وعدالتهم وورعهم أمرٌ ظاهر مشهور عند الجميع[1]، بل إنّ عادة المصنّفين عدم توثيق الشيوخ[2].

يقول الميرداماد: «وممّا يجب أن يُعلم، ولا يجوز أن يُذهَل عنه أنّ مشيخة المشايخ الذين هم كالأساطين والأركان، أمرهم أجلّ من الاحتياج إلى تزكية مزكٍّ، وتوثيق موثّق»[3].

ويقول الشيخ البهائي: «قد يدخل في أسانيد بعض الأحاديث من ليس له ذكر في كتب الجرح والتعديل بمدحٍ ولا قدح، غير أنّ أعاظم علمائنا المتقدّمين قدس الله أرواحهم قد اعتنوا بشأنه وأكثروا الرواية عنه، وأعيان مشايخنا المتأخّرين طاب ثراهم قد حكموا بصحّة روايات هو في سندها، والظاهر أنّ هذا القدر كاف في حصول الظنّ بعدالته»[4].

والجواب عن هذا الدليل:

أوّلاً: إنّ هذا الدليل لا يثبت التوثيق بملاك شيخوخة الإجازة بعنوانها، وهو الملاك الذي نبحث عنه هنا، وإنّما هو دليل يثبت وثاقة المشايخ والعلماء سواء كانت هناك إجازات أو غيرها، فلا يتطابق، وإن كان يعمّ مشايخ الإجازة بنسبة معيّنة، فقارن عباراتهم لتتأكّد من ذلك، بل بعض كلماتهم ـ مثل كلمات الميرداماد والبهائي ـ لا تشير إلى الإجازة، وإنّما أقحمها القائلون بوثاقة مشايخ الإجازة هنا.

ثانياً: إنّ هذا الدليل لا يشمل كلّ مشايخ الإجازات؛ لأنّ ظاهره وثاقة مشايخ الطائفة الإماميّة منذ عهد الكليني وما بعد، وهذا لا يُفهم منه وثاقة مشايخ غير الإماميّة في هذه

(١) الرعاية لحال البداية: ١١٤؛ ومنتقى الجمان ١: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) استقصاء الاعتبار ١: ٦٥.

(٣) الرواشح السماوية: ٢٦١.

(٤) مشرق الشمسين: ٢٧٦.

المدّة، ولو كانوا مشايخ إجازة، وكذلك لا يُثبت وثاقة مشايخ الإجازات قبل الكليني[1]، فالنسبة بين الدليل وما نحن فيه هي العموم والخصوص من وجه.

ثالثاً: إنّ هذه الشهرة التي يدّعيها الشهيد الثاني وغيره قد تكون قائمةً بين المتأخّرين، أي منذ زمن العلامة الحلي ومن بعده، وإلا فما هو الدليل عليها قبل ذلك؟ وأين هي النصوص والوثائق التي تحدّثنا عن هذا الأمر؟ ونحن نعلم أنّ أقدم من تحدّث في هذا الموضوع ربما يكون الشهيد الثاني نفسه أو من هو قريب من عصره.

وربما يكون المتأخّرون اجتهدوا اجتهاداً في تحليل مواقف المتقدّمين، فظنّوا اشتهار هذا القول بينهم، فيما هم اعتمدوا على أمور أخرى كما سيظهر؛ فإنّ الشيخ حسن نفسه صاحب المعالم نجده يذهب إلى توثيق هؤلاء بملاك كثرة رواية المشايخ الكبار عنهم[2]، فلعلّ هذا ما جعل المتأخّرين يتصوّرون أنّ كلّ مشايخ الإجازة ثقات؛ لكثرة الرواية عن كثير منهم. وعليه فلا توجد وثيقة تؤكّد وثاقة كلّ مشايخ الطائفة منذ عهد الكليني وما بعده.

بل الذي يظهر من عبارة الشهيد الثاني اختصاص كلامه بالمشايخ المشاهير، وهذا أضيق دائرةً، ومع ذلك لا دليل على أنّ كل مشهور من العلماء قبل الطوسي فهو ثقة، ولو كان هناك دليل فليثبت ذلك، فإنّ هذا الدليل هنا هو عين المدّعى، وستأتي النظريّات التي تتصل بمقولة توثيق المشاهير وأمثالهم.

رابعاً: إنّ هذا الكلام قد يتمّ لو كنّا بصدد الحديث عن الوثاقة في مقابل الكذب فقط، إلا أنّ إثباته في الوثاقة بمعنى صحّة النقل بالغ الصعوبة، فكيف نتأكّد أنّ جميع العلماء ـ المشاهير وغيرهم ـ كانوا دقيقين في نقل الروايات وثقاتاً ضابطين في تناقلها، وهم يتفاوتون كثيراً فيما بينهم في الدقّة والضبط وسلامة النُّسَخ وتناقل الكتب والخبرويّة وغير

---

(١) أشار إلى عدم الدلالة على من قبل الكليني: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٠٦.

(٢) انظر: منتقى الجمان ١: ٣٩.

ذلك؟!

وعليه، فهذا الدليل ليس سوى دعوى عاطفيّة كبيرة، لا يوجد مُثبت تاريخي لها بهذا العرض العريض، ولهذا شكّك بعضهم في دعوى أنّ كلّ من كان في عصر الكليني أو بعده فهو جليل مستفيضة جلالته(١).

الدليل الثاني: ما أشار إليه الشيخ حسن أيضاً، من أنّهم كانوا يتحرّزون من الرواية عن الضعيف، وقد مرّ أيضاً أنّ النجاشي كانت هذه طريقته، فإذا كان هذا دأبهم وديدنهم، فكيف تكون طرقهم التي رووا عبرها آلاف الروايات قد وقع في طريقها ضعاف؟!(٢).

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: بما ذكرناه سابقاً، من أنّ هناك فرقاً بين الضعيف ومجهول الحال، فإذا كان هناك شيخ معروف بالتحديث ولم يضعّفوه، أمكنهم الرواية عنه بلا محذور حتى لو لم يثبت لهم صدقه ووثاقته، فما دام غير ضعيف فلا حرج في الرواية عنه، وما دام غير ثابت الوثاقة ولا الضعف، فلا نعلم أنّهم كانوا يتحرّزون منه، فغاية ما يدلّ عليه هذا الدليل أنّ هؤلاء لم يثبت ضعفهم عند الطوسي مثلاً، أما أنّه ثبتت وثاقتهم فهو غير واضح.

ثانياً: إنّ بعض مشايخ الإجازة قد ضعّفوا بالفعل، مثل الحسن بن محمد بن يحيى، والحسين بن حمدان الخَصِيبي (الحُضيني ـ الخضيني) وغيرهم(٣).

وأُجيب بإمكان كونه من اختلاف أنظار الرجاليّين أو كون جهة التضعيف مختلفة(٤)، أو من جهة اختصاص الكلام بالمشاهير وليس هؤلاء منهم(٥).

ثالثاً: إنّ دعوى أنّ سيرة المحدّثين والرواة القدماء كانت على عدم الرواية أصلاً عن

---

(١) انظر: معراج أهل الكمال: ١٢٧.

(٢) منتقى الجمان ١: ٣٩ ـ ٤٠؛ وخاتمة المستدرك ٣: ٥١٣؛ وأصول علم الرجال: ٤٨٠.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٧٣؛ وأصول علم الرجال: ٤٨١.

(٤) انظر: الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ والفضلي، أصول علم الرجال: ١٥٠.

(٥) انظر: مقياس الرواة: ١٤٤.

ضعيف.. أوّلُ الكلام، بل كانت هذه سيرة مدرسة منهم أو فريق، ولهذا نجد أنّ من يتحرّز عن الرواية عن الضعيف يذكرونه وينصّون عليه، وعددهم تقدّم عند الحديث عن مشايخ الثقات، في الفصل الثاني الذي خصّصناه للكلام في التوثيقات العامّة، فلا تكاد تجد عدداً كبيراً من المحدّثين والرواة كان هذا ديدنه، وهذا يحتاج إلى إثبات تاريخي حاسم، فنحن نسلّم بهذه المعلومة، لكن قد لا نجد شواهدها سوى في عصر الطوسي والنجاشي، أما قبلهما بحوالي القرن مع الكليني وغيره فلا يوجد ما يؤكّد أنّ هذه كانت عادة عندهم أو ديدناً لهم، فلو تمّ هذا الدليل لأثبت وثاقة مشايخ الطوسي مثلاً لا الكليني أو الصدوق، فهو أخصّ من المدعى.

رابعاً: إنّ هذا الدليل لا يقوم على عنوانية شيخوخة الإجازة، بل على عنوانية الرواية فتأمّل جيداً، فقد وقع خلط عجيب في هذا البحث عندهم بين عناوين متعدّدة للتوثيق، ومقتضى هذا الدليل لو تمّ على إطلاقه هو وثاقة كلّ من روى عنه الثقة أو كلّ من أكثر الثقة من الرواية عنه، فيرجع إلى البحث القادم في هذا الصدد، لا إلى عنوان شيخوخة الإجازة، فإنّ بحثنا هنا هو أنّ شيخوخة الإجازة بما هي شيخوخة إجازة توجب التوثيق أو لا؟

الدليل الثالث: إنّنا إذا لاحظنا منهج الشيخ الطوسي وعامة المتقدّمين في دراستهم للأسانيد، لا نجدهم يتعرّضون إلا لأصحاب الكتب ومن وقع في الطريق بينهم وبين المعصوم، ولا يتحدّثون عن الطريق بينهم وبين أصحاب الكتب أنفسهم، وهذا يعني أنّ هذا الطريق كلّه ثقات، وإلا لناقشوا فيه وضعّفوا بعض رجاله ولو أحياناً، وهذا كلّه يدلّ على وثاقة هؤلاء، ولا تبرير لذلك إلا كونهم مشايخ إجازة[1].

ونوقش بأنّ مجرّد عدم التعرّض للطريق بين الطوسي وأصحاب الكتب لا يساوق توثيق الرجال الواقعين في هذا الطريق؛ إذ قد تكون هذه الكتب مشهورة معلومة النسبة

---

(١) انظر: خاتمة المستدرك ٣: ٥١٥.

إلى أصحابها ولو باعتقاد الطوسي، وقد يكون لها عدّة طرق بعضها صحيح وبعضها ضعيف، لهذا لم يعلّقوا على الطرق الضعيفة[1].

ويشهد لهذا الكلام أنّ الصدوق في مقدّمة (الفقيه) ذكر أنه يعوّل على الكتب المشهورة المعروفة المعتمدة، وهذا معناه أنّه حصل له وثوق بنسبتها من خلال اشتهارها، ومعه من الممكن أنّه لم يعتمد على الطرق التي ذكرها في المشيخة سوى بوصفها عنصراً مساعداً لتحصيل الوثوق لا ركناً مقوّماً له، وفي هذه الحال فمجرّد كونهم مشايخ إجازة له لن يكون دليل توثيق.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنّ الوقفات السنديّة في كلمات المتقدّمين قليلة، ولم تكن بالكثيرة أثناء توظيفهم الروايات في الأبحاث الفقهيّة وغيرها، حتى نستنتج من عدم تعرّضهم بالطريقة المذكورة ثبوت التوثيق عندهم.

بل قد تكون لكلّ عالم في تلك الفترة طرقه لهذه الكتب، فيرى الشيخ الطوسي أنّ تضعيف طريق أو طريقين قد لا ينفع في حسم الموقف، فيركّز نظره على القطعة السنديّة التي تكون محلّ توافق الطرق، لا تلك المختلف حولها، ويشهد لما نقول أنّ الطرق إلى الكتب كانت متعدّدة، وطبيعة الأشياء تستدعي أنّه كلّما عبرنا ـ زمنياً ـ من راوٍ إلى آخر، اتسعت الدائرة الاحتماليّة لدخول رواة عرضيّين، بمعنى أنه إذا كان زيد هو الذي سمع المعصوم، فإنّ احتمال أن يسمع من زيد شخصان يصبح احتمالاً أكبر، وإذا سمع شخصان فإنّ احتمال أن يسمع من كلّ واحد منهما اثنان كذلك تظلّ فرصه أكبر، وذلك في ظلّ اتساع حركة التحديث، فمرور الزمان يجعل شكل الأسانيد هرمياً، غاية الأمر أنّ الطرق التي وصلتنا محدودة، ومع ذلك كان التعدّد فيها أكبر من تعدّد طرق الرواية بين صاحب الكتاب والمعصوم وهكذا.

فتعدّد هذه الطرق إلى الكتب قد يكون دفعهم إلى إهمال مناقشة الأسانيد لا لصحّة

---

(١) أصول علم الرجال: ٤٨١ ـ ٤٨٢؛ وبحوث في علم الرجال: ١٠٦.

جميع الطرق، وإنما لشعورهم بأنّ مناقشة طريق أو طريقين قد لا يكفي، فالمناقشة بما هو أقرب إلى رأس الهرم تظلّ أضمن. وهذا ما هو الشائع في علم الحديث عند أهل السنّة إلى اليوم، حيث يناقشون عادةً في الرواة الواقعين قبل مخرج الحديث أو مداره، دون أولئك الواقعين بعده زمنيّاً.

وعليه، فلو كانت المناقشات السندية في كلماتهم كثيرة لأمكن قبول ذلك لكن مع قلّتها إضافة إلى ما أشرنا إليه، لا يصبح عدم تعرّضهم دليلاً مقنعاً على التوثيق.

هذا كلّه، إلى جانب أنّ هذا الدليل لا يوثق فقط مشايخ الإجازة، وإنّما كلّ الرواة الواقعين في الطرق إلى أصحاب الأصول والكتب، أي أكثر من وقع في طرق الفهرست ومشيخة التهذيب والاستبصار، وكذا مشيخة الفقيه، وهذا التوثيق لا يُعلم رجوعه إلى عنوانيّة شيخ الإجازة، فتأمّل جيداً.

الدليل الرابع: إنّ مشايخ الإجازة روى عنهم الثقات الأجلاء، مثل الطوسي والمفيد والصدوق، ورواية الثقة ـ لاسيما الجليل من أمثال هؤلاء ـ دليل توثيق، حيث لا يروون عن أيّ شخص.

وهذا الدليل ـ بصرف النظر عمّا تقدّم ـ مبنيٌّ على أنّ رواية الثقة أو الجليل عن شخص دليل توثيق، وسوف يأتي إن شاء الله عدم صحّة ذلك، فالخلاف مع هذا الدليل مبنائي.

الدليل الخامس: تارةً يقوم الشيخ نفسه بإجازة رواية كتابه للراوي، وفي هذه الحال لا تدلّ الإجازة على الوثاقة، فإنّ حالها حال السماع، فكما يقوم الشيخ بالتحديث ويسمع الراوي كذلك هنا لا معنى لكون ذلك مفيداً للتوثيق.

وتارةً أخرى يطلب الراوي الإجازة من شيخه، فيعطيه الإجازة بالرواية عنه، وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون نسبة الكتب إلى أصحابها معلومة، كما يظهر من مقدّمة الفقيه، وفي هذه الحال لا يدلّ طلب الإجازة على أنّ المستجيز يرى المجيز ثقةً؛ لأنّ هذه الإجازة لن تصحّح رواية الكتاب ولن تجعل نصوصه صحيحةً بعد أن كانت ضعيفة، فهي تماماً

مثل الإجازات التيمّنية عند المتأخّرين المتصلة بكتاب الكافي أو صحيح البخاري مثلاً، لا يُهدف منها تبرير العمل بروايات ذلك الكتاب؛ لمعلوميّة نسبته إلى أصحابه.

الحالة الثانية: أن يطلب المستجيز الإجازة لرواية كتابٍ لا تُعلم نسبته إلى صاحبه إلا عبر هذه الإجازة نفسها، بحيث لولاها لصار الكتاب ضعيفاً؛ ففي مثل هذه الحال يكون طلب الإجازة دليلاً على توثيق المستجيز للمجيز أو ثبوت وثاقته[١].

والجواب ـ بصرف النظر عن صعوبة تحديد أنّ شيخ الإجازة هذا هل صار شيخ إجازة بالطريق الأوّل أو الثاني بحالتيه، وصعوبة معرفة رأي المستجيز في الكتاب، هل كان عنده ومن وجهة نظره مشهوراً معلوم النسبة إلى صاحبه أو لا، وبصرف النظر عن أنّ هذا الدليل لا يُثبت وثاقة مشايخ إجازة مثل الصدوق الذي اعتقد باشتهار كتبه[٢] ـ أنّ مجرّد طلبه الإجازة، مع عدم ثبوت ضعفه عنده بدليلٍ، لا يساوق توثيقه له؛ إذ من الممكن أنّه يعتقد أنّ جمع الطرق إلى الكتاب من مصادر متعدّدة، مع اتحاد النسخ، يحصّل الوثوق تماماً كالخبر المتواتر أو الموثوق بصدوره لتعدّد الطرق ولو لم تكن كلّها سليمة، وما أكثر ما يقع ذلك، لاسيما وأنّ المتقدّمين كانوا يعتمدون منهج الوثوق، لا أقلّ إلى جانب منهج الوثاقة، فمجرّد الاستجازة ليس دليل توثيق.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ طريقة المتقدّمين المعروفة كانت تقوم على تحصيل إجازات وسماعات من مختلف الشيوخ للتوفّر على طرقٍ كثيرة متعدّدة للرواية، وهذه خاصية إضافيّة نوعيّة في المحدّث، أنّه يتمكّن من الوصول إلى أحاديثه عبر طرق متنوّعة، وهذا ما يجعله ينفتح على تنوّع المشايخ مهما كانت قيمتهم عنده، خاصّةً وأنّ بعض المشايخ الذين قد لا تثبت وثاقتهم عنده محترمون عند غيره أو عند بعض المذاهب أو التيارات التي

---

(١) انظر: الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٤: ١٤٢ ـ ١٧٠؛ وكليات في علم الرجال: ٣٣٥ ـ ٣٤١، وإن لم يتبنَّ الكلباسي هذا الرأي نهائياً.

(٢) وهذا كلّه ـ عندما نضيفه لما جاء في نفس هذا الدليل ـ يصلح أيضاً لردّ جملة من الأدلّة الأخرى المتقدّمة والآتية، فتأمّل ولاحظ.

يختلف هو معها، فيحصل على إجازته كي يروي الرواية بطرقه التي يمرّ بعضُها بهذا الشيخ، وهذا ما يجعل رواياته أكثر قوّةً في دائرةٍ أوسع بين تيارات المحدّثين العقديّة والفقهيّة وغيرها. ألا ترى كيف أنّ أهل المذاهب كثيراً ما كانوا يأخذون الحديث من شيوخ المذاهب الأخرى رغم كونهم غير مقتنعين بهم في بعض الحالات؟

فالمحدّثون القدامى لم يكن منهج عملهم على مسألة الحجيّة بالمعنى الأصولي، وإنّما كانوا يعتمدون في قوّة المحدّث على تنوّع طرقه وتعدّدها أيضاً، بل في بعض الأحيان قد يهتمّ لهذا الطريق المعيّن لكونه عالي الإسناد وقريبه، من حيث قلّة الوسائط فيه رغم عدم ثبوت وثاقة أحد أفراده، وهذه كلّها خصائص نافعة للمحدّث، بخلاف الأصولي والفقيه الذي قد يهمّه أصل الحجيّة في الحديث فقط وفقط عادةً، ولهذا نجد النجاشي يتحرّز عن الرواية عن الضعيف وفي الوقت عينه لا يمانع من الرواية عنه إذا كانت هناك واسطة بينه وبينه كما تقدّم، فلو كان المعيار هو الحجيّة الأصوليّة لم يكن لهذا الكلام معنى، وهو ما يستكشف منه أنّ معايير المحدّثين لا تتطابق تماماً مع معايير الأصوليّين والفقهاء.

الدليل السادس: ما ذكره الوحيد البهبهاني، من أنّ المستجيز إذا لم يكن ممّن يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل والضعفاء لم تكن استجازته لشيخه دليل توثيق له، إذ قد يكون هو بنفسه ممّن يروي عن الضعفاء، أما إذا كان ممّن يطعن على الذين يروون عن الضعفاء والمجاهيل، فإنّ استجازته لشخص وأخذه الإجازة منه دليل توثيق حتماً، إذ كونه من الطاعنين لاسيما مع كونه مشهوراً، كيف يكون شيخ إجازته ضعيفاً أو مجهولاً؟!(١).

ويجاب عن هذا:

أوّلاً: إنّنا في هذه الحال نرجّح أنّ هذا الشيخ ليس ضعيفاً عند المستجيز، أما كونه ثقةً فهذا غير واضح؛ وذلك لما قلناه سابقاً من أنّ كلمة (مجهول) عند المتقدّمين تحتمل جداً أن يكون المقصود منها الشخص النكرة الذي لا معلومات عنه.

---

(١) انظر: الوحيد البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٤٥، وتعليقة على منهج المقال: ٢٥.

ونحن لم نجد هذا التعبير سوى عند أمثال النجاشي وابن الغضائري، ولعلّه مسلك لهم، ولا يُحرز أنّه سبيل غير المتشدّدين من المحدّثين، فهذا الشيخ الصدوق روى تقريباً نصف أحاديث الفقيه بإرسال، وأحياناً إرسال مبهم بلا سند أصلاً.

ثانياً: أضف إلى ذلك أنّ الرواية عن المجاهيل جاءت ذمّاً تارةً من حيث إنها احتوت نقلاً لأحاديث منكرة[١]، وأخرى مصحوبة باتهام صاحبها بالوضع والدس[٢]، وثالثة جاءت تحت عنوان اعتماد المجاهيل[٣]، وهو أكثر من مجرّد الرواية عنه. وأغلب الظنّ أنّ المراد في هذه المواضع رواةٌ كان هذا ديدنهم، لا الرواة الذين قد يروون عن ثقةٍ وأخرى عن غيره.

ثالثاً: إنّ هذا يتمّ لو روى الثقة عن شيخه هذا، لكنّ مجرّد ثبوت كون شخص شيخ إجازةٍ لأحد الثقات لا يعني رواية ذلك الثقة عنه، فقد يأخذ الثقة إجازات من مختلف المحدّثين، لكنّه لا يروي إلا عن الثقات منهم، ومعه فهذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ لأنّه يشرط الوثاقة بالأداء لا بالتحمّل.

ومعه، فلا يفيد هذا الكلام توثيق المستجيز ـ الطاعن ـ لكلّ مشايخه، علماً أننا بحثنا سابقاً في وثاقة مشايخ النجاشي.

الدليل السابع: ما ذكره أبو المعالي الكلباسي وغيره، وربما يكون هو مقصود العلامة فضل الله ممّا نقلناه عنه سابقاً، وحاصله التفصيل بين المشهورين بالإجازة وغيرهم، بمعنى أنّه إذا كان شيخ الإجازة شيخاً مشهوراً يقصده العلماء والمستجيزون لأخذ إجازته، فهذا يدلّ على وثاقته بل عدالته؛ لأنّ كونه مرجعاً للمحدّثين في الإجازة والاستجازة معناه أنهم يعتمدون عليه ويرون عدالته، حتى لو كان الكتاب الذي يريدون أخذ الإجازة في روايته معلوم النسبة إلى صاحبه. وهذا بخلاف شيخ الإجازة غير المعروف ولا المرجع ولا

(١) رجال النجاشي: ٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٢؛ ورجال ابن الغضائري: ٦٧.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٤٤، ٦٧.

المقصود بين المحدّثين، فإنّ الاستجازة منه في هذه الحال لا تدلّ على الوثاقة[١].

والجواب: إنّ كون شخص مرجعاً من مراجع التحديث لا يقتضي بنفسه العدالة ولا الوثاقة أو الضبط أو.. ففي تلك الأيام علينا أن نميّز بين أشخاص كانت وظيفتهم تناقل الكتب والرواية، بحيث كانوا يُعرفون بأنّهم ممّن لهم طرق ويهتمّون بالكتب، فيقصدهم أهل العلم لأخذ الطرق منهم وأحياناً النّسخ، وهؤلاء كانوا متعدّدين، فأيّ مانع أن يحاول طلاب العلوم قصد أكبر عدد ممكن من هؤلاء بحيث يكثرون من طرقهم إلى الكتب والمصنّفات؟ وأيّ شيء سوف يتضرّر المستجيز منه لو حصل على أكثر من إجازة ومن أكثر من شخص؟ بل سوف يكون ذلك له مصدر غنى. ولعلّ وجود المجيز في حاضرة علميّة أو سفره الكثير يساعد على لقيا عدد كبير به، فيُعطيهم هذه الإجازات.

يجب أن نعرف أنّ مبرّرات أخذ الإجازة من شخص كثيرة، لا تتوقّف كلّها على عدالة المجيز أو وثاقته، حتى لو اشتهر المجيز بإعطاء الإجازات، وليس كلّ مجيزٍ في التحديث أو محدّثٍ بعالمٍ أو فقيه أو متكلّم، بل كثير منهم لم يكن لهم حظّ من ذلك، كما يفهم من بعض كلمات المرتضى والمفيد، ولهذا لم نجد لكثيرٍ منهم كتباً ولا مصنّفات، ولهذا لم يذكر كثيراً منهم الطوسي والنجاشي؛ لأنهم ما كانت لهم كتب في احتمال قويّ.

فهؤلاء أشبه بالمهتمّين اليوم بأمور النُسخ والمخطوطات، ألا تجد أنّ الباحث اليوم يذهب نحو أيّ شخص يدّعي أنّه يملك مخطوطةً لهذا الكتاب أو ذاك، ولا ينظر في وثاقته عندما يرجع إليه، فنفس الرجوع ليس بكاشفٍ عن توثيقه له بالضرورة، نعم عادةً لا يكون معلوم الضعف ومشتهراً بالكذب.

إنّ إثبات الاستجازة للتوثيق أمرٌ يحتاج إلى كثير من المقدّمات كإثبات الاستجازة لا مجرّد الإجازة، وإثبات عدم معلوميّة نسبة الكتاب، وإثبات توقّف إثبات الكتاب بنظر المستجيز على المجيز، بحيث لا يكون همّه جمع الطرق لتحصيل الوثوق وغير ذلك من

---

(١) الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، و٤: ١٤٤.

الشروط، وتحصيل هذا كلّه ربما لا يتحقّق سوى في شخص أو شخصين أو في عدد محدود جداً.

وهذا الذي نقوله هنا هو تفكيكٌ بين شيخوخة الإجازة التي هي محلّ بحثنا ولو تعلّقت بشيخ مشهور، وبين نفس شهرة الشيخ مع عدم الطعن فيه من قبل أحد أو مع إكثارهم من ذكره في الأسانيد والطرق، فنحن لا نبحث في الأمر الثاني هنا، بل سيأتي الكلام عنه لاحقاً، وإنّما نتكلّم في البُعد الأوّل، وهو كونه شيخ إجازة، هل يوجب توثيقاً لو كان هذا الوصف قد لحق مشهوراً من مشاهير شيوخ الإجازات، بصرف النظر عن كون الشهرة بنفسها موجباً للتوثيق أو لا؟ فانتبه جيداً؛ فإنّني لاحظتُ أنّ بعض العلماء الذين بحثوا في موضوع شيخوخة الإجازة وقعوا تحت تأثير تصوّر البحث مختصّاً بأولئك المشاهير الذين وقعوا في طرق الفهارس والمشيخات، فكأنّ كلمة (شيخ الإجازة) صارت عنواناً لهم خاصّة، والأمر ليس كذلك، بل هو عنوان عام، وقد يكون هؤلاء المشاهير ثقاتاً بملاك كثرة وقوعهم في الطرق أو بملاك شهرتهم مع عدم الطاعن أو بملاك اعتماد الكبار عليهم كثيراً أو غير ذلك، وهذا ليس بحثنا، إنّما كلامنا أنّه لو دخلت الإجازة على الخطّ، فهل لها تأثير في إفادة التوثيق أو هي كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان؟ فتأمّل جيداً.

ولعلّه لهذا نلاحظ أنّ المحدّث النوري كأنّه كان واضحاً لديه إرادة توثيق من يسمَّون بمشايخ الإجازات بغير ملاك شيخوخة الإجازة فراجع أطراف كلماته.

وبهذا يظهر أنّ كلّ الأدلّة التي قيلت على التوثيق بملاك شيخوخة الإجازة غير كافية، وأنّ أقصى ما تفيد في الجملة هو قناعة المستجيز بعدم ضعف أو اشتهار كذب المجيز، وأين هذا ممّا نحن فيه؟ فلم تثبت أماريّة شيخوخة الإجازة ـ بما هي شيخوخة إجازة ـ على التوثيق، ولو أماريّةً ناقصة.

٦ . ٥ . المداخلات النقديّة على نظريّة شيخوخة الإجازة

لقد ذُكرت مجموعة من الإشكاليّات على نظريّة شيخوخة الإجازة، غير ما تقدّم في

ثنايا مناقشة الأدلّة السابقة، وأبرز هذه الإشكاليات والمداخلات هو الآتي:

المداخلة النقديّة الأولى: ما ذكره السيّد الخوئي وغيره، من أنّ شيخ الإجازة كشيخ السماع والقراءة بلا فرق، فكما لا تكون الرواية عن ثقة دليلاً على وثاقته وكذا القراءة والسماع، كذلك الإجازة. وكما رأينا بعض الثقات يروي عن ضعاف، فلا مانع أن يستجيز من ضعيف[1].

وهذا الإيراد يسجّل على جعل شيخوخة الإجازة بنفسها دليلاً، لا ما إذا انضمّت إليها بعض القيود مثل الاشتهار أو كون المستجيز ممن يطعن على من يروي عن الضعفاء وما شابه ذلك. وكأنّ الذين أدخلوا بعض هذه القيود وقالوا بقدرٍ من التفصيل هدفوا إلى تفادي مثل هذا الإشكال الصحيح.

نعم، إذا قيل بأنّنا وجدنا الثقات المشاهير يروون عن ضعافٍ مشاهير، لم تعد تنفع مثل هذه القيود الترميميّة في معالجة هذه المشكلة القائمة.

المداخلة النقديّة الثانية: إنّ مبدأ وثاقة مشايخ الإجازة خاصّ بالشيعة منهم، أما غيرهم فإنّ شيخوخة الإجازة فيهم لا تدلّ على الوثاقة؛ لأنّ علماء الشيعة قد يقصدون أهل السنّة في بعض أمور الحديث لأغراض أخرى غير ثبوت الوثاقة عندهم، كما حصل ـ فيما ينقل ـ مع الشهيد الأوّل[2]، إذ لعلّ ذلك لتكثير الطرق أو لأغراضٍ تتعلّق بالاحتجاجات أو بالعلاقات بين المذاهب أو غير ذلك.

وفي الحقيقة إذا أخذنا بهذا الكلام سنحصل على قولٍ جديد بالتفصيل في مشايخ الإجازة بين الشيعة وغيرهم، وهذا بنفسه دليل بطلان فكرة مشايخ الإجازة؛ لأنّه يفتح الباب على نفوذ احتمالات واعتبارات أخرى في الاستجازة، ويؤيّد في نهاية المطاف ما قلناه سابقاً، فدقّق جيّداً.

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٧٣؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٠٥؛ ومحمد حسين الجلالي، دراية الحديث: ٣٧٦.

(٢) انظر: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجالية: ١٦١.

المداخلة النقديّة الثالثة: إنّه لو كان مشايخ الإجازة ثقاتاً، فلماذا أغفلهم الرجاليّون ولم ينصّ الطوسي ولا النجاشي مثلاً على وثاقتهم، مع ذكرهم لأسماء جملةٍ منهم ممّن وقعوا في العديد من الطرق والأسانيد؟! بل إنّهم ذكروا أصحاب الإجماع ووثقوهم! إنّ هذا خير دليل على تحفّظهم في شأن بعضهم[١].

وقد أجاب الشيخ حسن صاحب منتقى الجمان، عن هذا الإشكال بأنّ هناك أسباباً عديدة لتفادي المتقدّمين من الرجاليّين الحديثَ عن هؤلاء، ومن ذلك أنّ كتب الرجال القديمة الأساسيّة ـ الفهرست ورجال النجاشي ـ اُلّفت لبيان المصنّفين والمصنَّفات لا لبيان مطلق الرواة، وكثير من مشايخ الإجازة لم تكن لهم كتب، لهذا لم يأتِ الطوسي والنجاشي على ذكرهم[٢].

وهذا كلام معقولٌ في الجملة، ولعلّه لهذا اُعيد صياغة هذا الإشكال في بعض الكلمات بأنه لماذا وجدنا الرجاليّين عندما ذكروا مشايخ الإجازة وثقوا جماعةً منهم دون التعليق على جماعةٍ آخرين؟ فإنّ هذا خير دليل على تحفّظهم على المجموعة الأخرى[٣].

لكنّ هذا الإشكال يمكن الجواب عنه أيضاً؛ كما يمكن الجواب عن سابقه على المستوى الإمامي، فإنّ رجال النجاشي وفهرست الطوسي اُلّفا للمصنفات فقط لا لمطلق الرواة. وأما رجال الكشي فصُنّف لمن وردت فيه رواية عن النبي أو أحد الأئمّة، ومشايخ الإجازة جميعهم تقريباً قد أتوا بعد عصر النص، فهم خارجون ـ في الغالب ـ تخصّصاً عن دائرة اشتغال رجال الكشي. وأما رجال الشيخ الطوسي فهناك من يرى أنّه كان مسوّدةً فيها الكثير من المعلومات الناقصة والمكرّرة والخاطئة، ولعلّه لم يكمله حتى نرى صورته النهائية، كما هو رأي السيد البروجردي[٤]. كما أنّ الرجاليّين لم يكن دأبهم التعليق على كلّ

(١) انظر: منتقى الجمان ١: ٣٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٩ ـ ٤٠؛ والسند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٨٢.

(٤) انظر: نهاية التقرير ٢: ٢٧٠.

الرواة وإن وعد بعضهم بذلك، لهذا قد يبيّنون حال راوٍ دون آخر، بل أنت تجد أنّ بعض أصحاب الإجماع لم ينصّوا على توثيقه كما تقدّم.

إلا أنّ الإنصاف أنّ عدم ذكر الشيخ الطوسي في الرجال لبعض مشايخ الإجازة الكبار، ومنهم شيوخه، أمرٌ مُلفت، إذ كيف ينساهم؟! بل مقتضى طبيعة الأمور في قسم (من لم يرو عنهم عليهم السلام) أن يذكر أوّلاً هؤلاء؛ لأنّهم أعمدةٌ في الرواية، كما أنّ ذكرهم في الفهرست أو رجال النجاشي مع عدم التعليق في حقّ بعض مشايخ الطوسي والنجاشي أنفسهم، مع ذكر بعضهم الآخر والإطالة فيهم مع مدحهم رغم أنهم معروفون كالصدوق والمفيد، شيء يثير بعض الاستغراب؛ لأنه لو تركهم مع علمه بجلالتهم يبقي ذلك في النفس شيئاً، لا نقول: إنه يفيد التضعيف، بل يظلّ بالنسبة إلينا مثار تساؤل.

ومن هنا، فما ذكره بعضهم من أنّ مشايخ الإجازات المشاهير وثاقتُهم أكثر وضوحاً حتى من وثاقة أصحاب الإجماع، لهذا لم يوثقوا فيما وُثق أصحاب الإجماع[1]، لو تمّ في نفسه، فيناقش بأنّ بعض المشايخ هم الأكثر شهرةً، ومع ذلك ذكروا ووثقوا كالمفيد والصدوق وغيرهم، فلماذا كان هذا التمييز؟!

ونتيجة البحث كلّه أنّ كون الشخص شيخ إجازةٍ لا يدلّ على وثاقته فضلاً عن عدالته وجلالته، والغريب في بعض زوايا هذا الموضوع أنّهم حدّدوا في بعض الكلمات تاريخ اعتبار الشيخوخة، فقالوا بأن المقصود منها بعد عصر الكليني لا قبله، ولهذا قالوا بأنّ إشكال السيد الخوئي المتقدّم بأنّ النجاشي ضعّف بعض مشايخ الإجازة لا يرد؛ لأنّ من ضعّفهم النجاشي كانوا قبل عصر الكليني لا بعده؛ ودعوى الشهرة ومنظور الشهيد الثاني بعد الكليني لا قبله[2].

فإذا كان المقصود ـ أو يستلزمه المقصود ـ التمييزُ بين عصرين في وثاقة مشايخ الإجازة،

---

(١) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) انظر: أصول علم الرجال: ٤٨٢.

فهو أمرٌ لم تُذكر مبرّراته، فما الذي حصل أنّه بعد وفاة الكليني صار كلّ مشايخ الإجازة ثقاتاً أما قبل ذلك فلا؟! مثل هذا التحقيب الزمني يجب أن ينطلق من توافر معطيات تبرّره، وهو أمرٌ لم نرَ من تحدّث عنه بوضوح وجلاء.

من هنا، لا نجد نظريّة مشايخ الإجازة ـ بعنوان شيخوخة الإجازة ـ نظريّةً صحيحة بوصفها قاعدةً في التوثيق، بل قد يكون العكس صحيحاً، وهو **(تلموذة الإجازة)** بأن يعطي الشيخُ الثقةُ إجازةً لأحدٍ برواية جميع كتبه ورواياته، فهذا أقرب إلى مفهوم التوثيق، وإن كان لا يدلّ بنفسه أيضاً؛ لإمكان كونه مجهول الحال بنظره ومنحه الإجازات العديدة يهدف منه الترويج لكتبه في الأوساط العلميّة.

فالصحيح عدم صحّة نظريّة شيخوخة الإجازة.

٥ـ٧. وقفة استنتاجيّة مع الأقوال المفصِّلة في شيخوخة الإجازة

ظهر ممّا تقدّم الموقف من الأقوال التي تميل للتفصيل في قضيّة شيخوخة الإجازة، ونوجز على الشكل الآتي:

١ ـ التمييز بين المشاهير وغيرهم، وقد تبيّن أنّ مجرّد شهرته ليس له علاقة بمعياريّة شيخوخة الإجازة للتوثيق، وكثرة طلب الطرق منه لا تفيد توثيقه أيضاً. نعم شهرة أو كثرة وروده في طرق العلماء الكبار كالطوسي والنجاشي والصدوق أمرٌ آخر سيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

٢ ـ التفصيل بين مسلك الظنّ الرجالي وغيره، وهو هنا غير واضح، فلا يظهر من مجرّد شيخوخة الإجازة الظنّ بالوثاقة، نعم احتمالها الصرف موجود، وإلا لكان الاستماع والتلمّذ والقراءة والرواية أقوى ظنّاً في توثيق الشيخ.

٣ ـ دعوى أنّ شيخوخة الإجازة نوع مدحٍ وإن لم تكن توثيقاً، وهذا ـ لو تمّ ـ لا ينفعنا؛ لضرورة عود المدح إلى جهات النقل حتى يحتجّ بنقله. ومنه يظهر حال أنّه لو استفاض النقل والاهتمام به وتعظيمه فهو يفيد الوثاقة، فهذا ـ لو تمّ ـ دليلٌ آخر غير شيخوخة

الإجازة بعنوانها.

٤ ـ التفصيل بين الإجازة والاستجازة، وقد تبيّن بطلان هذا التفصيل تماماً.

٥ ـ التفصيل بين شهرة الكتاب فلا تفيد الإجازة التوثيق، وعدمها فتفيده، وقد تبيّن عدم صحّة هذا التفصيل، فراجع.

٦ ـ التفصيل بين شيخ إجازة لمقدار بسيط من الروايات وبين ناشر علوم أهل البيت، وهذا تفصيلٌ لا يرجع إلى شيخوخة الإجازة، بل يرجع إلى مطلق الراوي، وإلا فما الفرق بين شيخ الإجازة وغيره لو تحقّق عنوان الناشر لعلوم أهل البيت فيه، لو تمّ هذا المعيار؟!

٧ ـ التفصيل بين الذي يطعن على غيره في الرواية عن الضعاف والمجاهيل فشيخ إجازته ثقةٌ، وغيره فلا تدلّ شيخوخة الإجازة على التوثيق، وقد تبيّن أنّ هذا التفصيل غير صحيح.

٨ ـ التفصيل بين الذي يروي الكتب الحديثية الكبرى وغيره، وهذا إن قصد منه الناشر لعلوم أهل البيت أو المشهور، فهذا رجوعٌ للتفصيلات السابقة، وليس تفصيلاً جديداً، وإلا فهو في غاية الضعف؛ لأنّ الكتب الحديثية الكبرى عادةً ما تكون معلومة النسبة لصاحبها أو يتوقّع فيها ذلك؛ فلا يكون في روايته لها ما يدل على توثيقه بشيخوخة الإجازة كما تقدّم.

٩ ـ التفصيل بين رواية كتاب نفسه فلا تدل الشيخوخة على التوثيق، وكتاب غيره فتدلّ على تقدير عدم معلوميّة كتاب الغير، وهذا غير واضح بعدما تقدّم؛ فلماذا كانت روايات نفسه لا توجب التوثيق مع أنّها أولى بالإيجاب؟!

وبهذا ظهر أنّ بعض هذه التفصيلات غير صحيح، وبعضها الآخر لا يصلح جعله تفصيلاً بل هو تداخل بين المباني والنظريات، وإلا لصحّ أن نقول مثلاً بالتفصيل بين شيخ الإجازة الذي وثقه الطوسي والنجاشي صريحاً فهو ثقة، وغيره فليس بثقة، فهل هذا تفصيل في شيخوخة الإجازة؟!

٥.٨. آليّات معرفة شيخوخة الإجازة

يذكر المحدّث النوري والمحقّق الكلباسي والآغا بزرك الطهراني أنّ الميرزا القمي الجيلاني (١٢٣١هـ)، صنّف رسالة في معرفة مشايخ الإجازة من الرواة، وأنّه ذكر جماعة منهم ممن صرّح علماء الرجال بأنّهم شيخ إجازة. ومرجع هذه المعلومة وفق هذا النقل هو السيد محمد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة، وأنّه ذكر ذلك في إجازته للآغا محمد علي بن الآغا محمد باقر الهزار جريبي، وأنّه نقل عن شيخه أنّ هناك أربعة طرق لمعرفة شيخ الإجازة، دون أن يبيّنها[١].

وعمدة ما قد يطرح لمعرفة شخص أنّه شيخ إجازة هو الآتي:

١ ـ نصّ أرباب الرجال، فإنّهم يصرّحون في بعض الأحيان بأنّ فلاناً شيخ إجازة، ولهم في ذلك تعابير وصيغ معروفة.

ويُلحق بهذا الطريق ما ذكره الدكتور نور الدين عتر، من أنّ طريقة كثير من الرواة المتقدّمين والمتأخرين في التعبير عن الإجازة هو: أخبرنا فلان إذناً، أو فيما أذن لي فيه، أو فيما أطلق لي الحديث به عنه، أو فيما أجازنيه، ونَقَلَ عن الإمام الأوزاعي تخصيص الإجازة بتعبير: خبّرنا بالتشديد[٢].

وهذا الطريق هو القدر المؤكّد من طرق معرفة شيخ الإجازة.

٢ ـ ما ذكره أبو المعالي الكلباسي، من أنّ السلسلة السنديّة التي يذكرها الطوسي أو الصدوق في المشيخات ويحذفها من داخل كتابه، تدلّ على أنّ رجالها من مشايخ الإجازة، شرط أن يكون الكتاب الذي ينقلان عنه مشهوراً، ولم تكن بينهم وبين صاحب الكتاب لُقيا أو معاصرة أساساً[٣].

---

(١) انظر: خاتمة المستدرك ٢: ٢٦؛ والذريعة ٢١: ٢٦١؛ وموسوعة مؤلّفي الإماميّة ٢: ٥١٨؛ والرسائل الرجاليّة ٤: ١٤٥.

(٢) عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٢٥.

(٣) انظر: الرسائل الرجاليّة ٤: ١٤٦.

وهذا الطريق وإن كان لا يفيد اليقين لكنّه يفيد الظنّ أو قوّة الاحتمال، وذلك أنّ ظهور الإجازات جاء في عصور ازدهار الرواية وكثرة الرواة وطلاب الحديث، مع انتشار ما يُعرف بسوق الورّاقين، فعَجِزَ المشايخ من جهة عن الإملاء المتكرّر الكثير، كما ازدادت فرص معلوميّة نسبة الكتب إلى أصحابها لكثرة النسخ وازدهار عمل الورّاقين، فإذا كان الكتاب مشهوراً من جهة، وكانت الوسائط في عصر ازدهار الرواية، أمكن ترجيح كون الشيخ شيخ إجازة، بل كلّما كان الشيخ أكثر شهرةً وأكبر سنّاً حال اللقيا أو ثبت أنّ مدّة اللقيا قليلة جداً، ازداد الاحتمال. إلا أنّ هذه الطريق تحتاج لإثبات مقدّماتها كما هو واضح.

٣ ـ ما ذكره الكلباسي أيضاً رغم ذهابه إلى عدم واقعيّته، وهو رواية بعض من المشايخ الثلاثة عن بعض الرواة مع الواسطة، وتكون الواسطة من وسائط الرواية عن الكتب المشهورة[١].

وهذا الطريق إن لم يرجع إلى سابقه، فليس له محصّل؛ إذ كيف نعرف أنّه في هذه الرواية بالخصوص اكتشفنا شيخوخته بالإجازة؟!

٤ ـ ما ذكره الكلباسي أيضاً، رغم عدم موافقته عليه، وهو رواية الشيخ أو الصدوق عن بعض الرواة بلا واسطة مع توسّط واسطة أو وسائط بينهما.

وقد علّق الكلباسي بأنّ ذلك إنّما يتمّ لو ثبت كون رجال طرق الشيخين من مشايخ الإجازة، سواء ثبت عدم مداخلتهم في الإسناد أو لا، وهو غير ثابت[٢]. وكلامه صحيح فإنّ إثبات ذلك بنحو القضيّة المطلقة غير واضح، خاصّة بعد عدم معلوميّة شهرة المصدر والكتاب.

٥ ـ ما ذكره الكلباسي أيضاً، وهو أن يُعلم بتصريح أو غيره أنّ طرق الصدوق مثلاً إلى

---

(١) المصدر نفسه ٤: ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

الراوي كثيرة، لكنّه ذكر واحدةً منها، فيُعلم أنّ وسائط الطرق هم مشايخ إجازة لا وسائط إسناد، حيث إنّ الظاهر من كثرة الطرق ذلك؛ لبُعد كثرة وسائط الإسناد خصوصاً رواية جماعة عن واحد، فإنّه بعد ثبوته في غاية الندرة[1].

ومرجع كلامه ـ فيما نفهم ـ إلى ما قلناه في التعليق على الطريق الثاني، وهو يفيد الظنّ في الجملة، غير أنّه هنا يُحتمل أنّ أحد الطرق هو طريق إسناد فيما البقية طرق إجازات، ومن ثم فالتعيين مشكل.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث عن شيخوخة الإجازة.

٦ـ كثرة الرواية، المؤشرات والدلالات

ذكر بعضُ العلماء أنّ كثرة رواية الراوي دليل أو أمارة وثاقته[2]، سواء كانت روايته عن أهل البيت بالواسطة أم بدونها، بل اعتبر المحدّث النوري أنّ ظاهر الجميع كون كثرة الرواية مدحاً عظيماً، مبرّراً بأنّها تكشف عن اهتمام الراوي بأمور الدين[3]. وقد رأينا بدايات هذا التوثيق بملاك كثرة الرواية في كلمات الشهيد والمجلسي فيما حكي عنهما[4].

وقد نصّ الرجاليّون على توصيف بعض الرواة بعنوان: كثير الرواية أو كثير الحديث، مثل الحسن بن الحسين اللؤلؤي، والحسن بن محمّد بن سماعة، والحسن بن موسى الخشاب، والحسن بن خرزاذ، والحسن بن متيل، وأحمد بن إدريس، وأحمد بن داود القمي،

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٣٢٩؛ وتعليقة على منهج المقال: ٢٦ ـ ٢٧؛ والفوائد الحائرية: ٢٢٦؛ والفوائد الرجاليّة: ٤٩؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٩ ـ ٦٠؛ ومقباس الهداية ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ وبحوث في مباني علم الرجال: ١٦٤ ـ ١٦٧.

(٣) خاتمة المستدرك ٥: ٢٢٤.

(٤) انظر النسبة للشهيد والمجلسي في: مقباس الهداية ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ والصدر، نهاية الدراية: ٤٢٣؛ ورجال الخاقاني: ٩٤؛ وغنائم الأيام ٦: ٩٤؛ وغفاري، دراسات في علم دراية الحديث: ١٢٦.

وحمزة بن القاسم، وعلي بن أحمد الطبري، وعلي بن عبد الرحمن القناني، والعباس بن هاشم الناشري، والعباس بن عامر القصباني، وفارس بن سليمان الأرجاني، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمّد بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمد بن يحيى العطار، ومحمّد بن العباس البزاز، ومحمد بن همام الإسكافي، ومحمد بن أحمد الكاتب، ومحمد بن إبراهيم النعماني[1]، وإبراهيم بن نصر الكشي، وأحمد بن محمد الزراري، وأحمد بن محمد بن عياش، وابن عبدون، وجبريل بن أحمد الفاريابي، وحمدويه بن نصير، والحسين بن علي بن بابويه، وعلي بن محمد بن فيروزان القمي[2]، وغيرهم.

ولابدّ لنا أن نميّز هنا بين مفهوم كثرة الرواية، ومفهومَي: كثرة الرواية عنه، والشهرة، فإنّ كلامنا في الجهة الأولى فقط، وسيأتي الحديث عن الجهة الثانية في بحث رواية الثقة عن غيره، وعن الجهة الثالثة في بحث المشاهير، فهي جهات وملاكات متعدّدة وإن التقت ميدانياً في كثير من الأحيان، فانتبه.

ومن الطبيعي أنّ مفهوم الكثرة والقلّة مفهومٌ نسبي، فربما يكون من هو متقدّم زماناً كثير الرواية بروايته عن الإمام عشرين رواية، بينما المتأخّر في عصر الإجازات قليل الرواية لو نقل عشرين فقط، فلاحظ جيداً.

أدلّة الوثاقة بكثرة الرواية، وقفات ومناقشات

وقد استدلّ على ذلك بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما أسلفناه عن المحدّث النوري، من أنّ كثرة الرواية شاهدةٌ على التديّن والاهتمام بأمور الدين والرغبة في حفظ سنّة سيّد المرسلين وآله الميامين، فهو أمارة عقلائيّة في هذا المجال.

---

(١) انظر: رجال النجاشي: ٤٠، ٤٢، ٤٤، ٤٩، ٩٢، ٩٥، ١٤٠، ٢٦٨، ٢٦٩ ـ ٢٧٠، ٢٨٠، ٢٨١، ٣١٠، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٥٣، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣.

(٢) انظر: رجال الطوسي: ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٣ ـ ٤١٤، ٤١٨، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٩.

يُضاف إلى ذلك أنّ كثرة الرواية دليل قُربهم من أهل البيت وحبّهم لهم، وعلى أنهم ـ مع تعدّدها كماً وكيفاً ـ مطّلعون على أسرار الشريعة[١].

والجواب: إنّ كثرة الرواية ظاهرة تتعدّد مناشؤها ومبرّراتها، وما ذُكر قد يكون أحد مناشئها، إلا أنّ لها أسبابها الأخرى، فالرغبة في المنصب الاجتماعي قد تكون سبباً، والرغبة في الدفاع عن عقائد مذهبه وفرقته قد تكون سبباً أيضاً، والرغبة في تخليص نفسه من بعض الأمور والهموم أمام الآخرين تكون سبباً في كثرة الرواية، وقد يكون التديّن نفسه عامل كثرة الرواية بلا صدق، كما فيما ذكروه في أنواع الوضّاعين من أنّ بعضهم كان يضع الحديث لحثّ الناس على الدين، وقد يكون المبرّر هو الزندقة وإرادة السوء بالدين، فمع هذا كلّه كيف نحصر أسباب كثرة الرواية بالتديّن الكاشف عن الصدق؟!

أضف إلى ذلك وجود كذّابين كُثر نصّوا على كذبهم مع كثرة روايتهم، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار ما هو خارج دائرة كلّ مذهب من وجهة نظر أبناء هذا المذهب أو ذاك، مما يعني إمكان الجمع بين الكذب وكثرة الرواية، فلا تكون كثرة الرواية شاهداً حاسماً لوحدها.

بل يمكن أن نقول أكثر من ذلك، وهو أنّ كثرة الرواية قد تكون عنصراً مشكّكاً في ضبط الراوي؛ لأنّه كلّما كثرت روايته زاد احتمال وقوعه في الاضطراب وعدم الدقّة وفي خلط الأسانيد أو المتون ببعضها، لاسيما في الروايات الشفويّة كروايات القرن الأوّل وشطر من القرن الثاني الهجري؛ من هنا احتمل الآمدي في أبحاثه الأصولية ـ وإن جَعَلَهُ بعيداً ـ أن يكون إنكار الصحابة على الصحابي أبي هريرة من باب أنّ الإكثار من الرواية لا يؤمَن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قلّت رواياته[٢].

ومعه، فلا أماريّة أساساً في كثرة الرواية على الصدق أو العدالة أو حُسن الحال، فضلاً

(١) انظر: علي الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٦٠.

(٢) الإحكام ٢: ٧٦.

عن الدقّة والضبط. وبتعبير بعض المعاصرين: إنّ الاستدلال هنا دوريّ، فقد يكون كذاباً في كلّ ما قال، وليس راوياً أميناً لكلّ ما قال حتى يكون كثير الرواية[1].

بل قد ذكر السيّد الفاني أنّ كثرة الرواية لا تفيد الملازمة، فقد كان أهل البيت النبوي يجلسون في المسجد ويُفتون، فقد يسمع السامع ويأخذ الحديث، دون أن نفرض كونه ملازماً لهم، كما أنّ الاطّلاع على أسرار الشريعة لا يُعرف من خلال الرواية، وإنّما من نوعٍ خاص من الروايات[2]. علماً أنّ الملازمة متفرّعة على كون رواياته بالمباشرة، ومن ثم فلا يدلّ هذا الدليل على وثاقة كثير الرواية بالواسطة.

هذا كلّه إذا لم نأخذ كثرة الرواية مع وجود مزاحم لها أحياناً، وهو عدم نقل مرويّاته إلا من طرف شخص واحد مثلاً، أو في الغالب، فهذا لا يدلّ على حضوره الحديثي، وهذا مثل إبراهيم بن هاشم الذي نقل الأغلبيّة الساحقة من مروياته ابنُه علي القمي، مع كون سائر تلامذته لا يتعدّون أصابع اليدين، فكثرة الرواية هنا لوحدها لا تنفع كما هو واضح، بل هي تجتمع أحياناً مع الريب في الرجل بصرف النظر عن سائر الخصوصيّات في إبراهيم بن هاشم نفسه، فكيف كان يعيش في الحواضر العلميّة في الكوفة ثم قم، ولم ينقل عنه أو

---

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٧.

(٢) بحوث في فقه الرجال: ١٦١؛ نعم، قد يُتأمّل في دعوى السيّد الفاني أنّ أهل البيت كانوا يجلسون في المساجد ويُلقون على الملأ أحاديثهم، فهذا لو ثبت في بعض الأئمّة كالإمام علي بن موسى الرضا، إلا أنّ إثباته في غيره يحتاج إلى دليل تاريخي، فهل كانوا يستخدمون هذه الطريقة في لُقيا الناس والإملاء عليهم؟ ومتى؟ وفي أيّ مسجد ذكر التاريخ أنّه كان يحصل ذلك منهم؟ وطبعاً هذا غير حصوله مرةً أو مرّتين. علماً أنّ الإمام الباقر والإمام الصادق كانا في المدينة المنوّرة، ويحتاج الأمر للتحقّق من أنّهما هل كانا يُلقيان أحاديثهما في المسجد النبوي على العموم وجمهور الناس والرواة؟ لاسيما وأنّه يندر أن نجد رواة مدنيين عنهما! وعلى أيّة حال فالتحقيق التاريخي يحتاج لنظر جادّ في كيفية تلقّي أصحاب الأئمّة للأحاديث منهم، ونوعيّة الطريقة المستخدمة، وهل كان يحصل شيء من هذا في مواسم الحجّ والعمرة مثلاً أو لا؟ وتفصيله في محلّه.

يتلمّذ على يديه سوى عشرة، بل واحد في الحقيقة، ولعلّ هذا الواحد ـ وهو ابنه علي ـ نقل مرويّاته بعد وفاته، بحيث أخذ خزانة كتبه، ثم رواها للناس، فتأمّل جيّداً فللكلام تفصيل.

النصوص الحديثيّة في تقويم الرواة بعدد رواياتهم

الوجه الثاني: الاستناد إلى بعض الروايات الواردة عن أهل البيت النبويّ، وعمدتها ثلاث روايات:

١ ـ خبر حذيفة بن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعرفوا منازل الرجال منّا على قدر روايتهم عنّا»[1].

٢ ـ مرفوعة محمد بن أحمد بن حماد المروزي المحمودي، قال: قال الصادق عليه السلام: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يُحسنون من رواياتهم عنّا، فإنّا لا نعدّ الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدَّثاً»، فقيل له: أو يكون المؤمن محدَّثاً؟ قال: «يكون مُفْهَماً (مفهّماً) والمُفْهَم محدَّث»[2].

٣ ـ خبر علي بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعرفوا منازل الناس (منّا) على قدر رواياتهم (روايتهم) عنّا»[3].

فهذه الروايات تجعل معيار منزلة الراوي من أهل البيت في مقدار ما يرويه، فكلّما زادت روايته زاد قربه ومقامه منهم، وهذه قاعدة عامة لا في التوثيق فحسب، بل في المكانة والمنزلة والجلالة أيضاً.

ويناقش هذا الوجه:

---

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ٣ ـ ٥.

(٢) المصدر نفسه ١: ٦.

(٣) الكافي ١: ٥٠؛ واختيار معرفة الرجال ١: ٦.

أوّلاً: إنّ هذه الروايات ضعيفة السند[1]، فالأولى ضعيفة بمحمد بن سنان، والثانية بالرفع، والثالثة مرسلة بطريق الكشي حيث رواها محمد بن محمد عن بعض رجاله، وضعيفة بسهل بن زياد بسند الكليني في الكافي. وعليه، فكلّها لا يمكن الاعتماد عليها بعد قلّتها وضعفها خاصّةً على مسلكنا في اختصاص الحجيّة بالخبر المطمأنّ بصدوره.

وأمّا دعوى الاستفاضة وتحصيل الوثوق عبر ضمّها إلى مجموعة الروايات الحاثة على الحديث والاهتمام بشأنّه وفضل المحدّثين والتحديث وغير ذلك فلا وجه؛ لأنّ النظر إلى القضية الحقيقية غير النظر إلى القضية الخارجيّة.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي ـ وتبعه غيره ـ من أنّ هذه الروايات تفترض معرفة مكانة الراوي بقدر روايته عنهم، وهذا معناه أنه لابدّ في المرحلة الأسبق من تحديد الروايات المرويّة عنهم من قبل هذا الراوي، بحيث قالوها وكانت عنهم، فمقدار تحمّلهم للروايات هو المقصود، لا مقدار نقلهم؛ لأنّ النقل لا يكشف عن شيء، فقد يُكثر الكذاب الرواية ويقلّها الصادق[2].

ويجاب بأنّ الظاهر من هذه الروايات عكس ذلك؛ فإنّ الرواية عنهم تصدق حتى مع الكذب؛ لأنّها أعمّ من الصدق والكذب، فلو قال: اعرفوا منازلهم على قدر معرفتهم برواياتنا وكلماتنا، لكان الكلام صحيحاً، أما مع قوله: على قدر روايتهم أو رواياتهم عنّا، فهذا لا علاقة له بجانب التحمّل، بل بجانب النقل.

وحتى لو لم تكن كثرة الرواية شاهداً عقلائياً على التوثيق يمكن للطرف الآخر أن يجعل هذه الروايات الثلاث كشفاً من أهل البيت لوضع خاص بنقل رواياتهم في أنّ كثرة روايتها يغلب في الثقات دون غيرهم.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ مسلم الداوري، من أنّ الرواية الثانية قيّدت بقولها: «يحسنون»،

---

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٧؛ والفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٦٢؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٧٥.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧٥؛ وأصول علم الرجال: ٤٩٦؛ وبحوث في علم الرجال: ٢٧.

وهذا متفرّع على حُسن النقل والضبط، فلا يثبت الوثاقة، بل يفترضها في مرحلةٍ سابقة[١].

وهذا الإيراد في محلّه، لاسيما وأنّ الرواية أردفت بالحديث عن علاقة الفقه بالتحديث، بمعنى أنّ التحديث من علامات الفقاهة، ومن الواضح أنّ التحديث الذي يقوّم فقاهة الفقيه هو التحديث الصادق الضابط المنطلق من فهم الحديث لنقله بمعناه أو ضبطه بشكل صحيح. وبعبارة أخرى: إنّ وصف المحدَّث ـ بصيغة اسم المفعول ـ لا يُطلق في العادة إلا على من حدّثته الملائكة وأمثال ذلك، ولهذا استغرب الراوي لما قال له الإمام الصادق بأنّ بعض الشيعة محدَّثون، فشرح له الإمام معنى التحديث، وأنّه ليس بالمعنى الذي يفرض اتصال الملائكة وغيرهم به، بل بمعنى أنّه يُرزق الفهم والوعي والبصيرة والإدراك لما ينقل، وهذا ما يجعل هذه الرواية متصلة بشؤون الفقه والفقاهة أكثر من اتصالها بشؤون الحديث والرواية، بمعنى أنّ منزلة الرجل تكون بقدر إحسانه في الرواية عن أهل البيت، وهذا الإحسان مقرونٌ بالفهم والوعي، فكلّما كان واعياً لما ينقل كان أصوب وأدقّ وأفقه وأقرب إليهم، ولعلّ هذا الحديث يتصل بشكلٍ من الأشكال بمسألة الفقاهة والنقل بالمعنى، وبدور الفقاهة والفهم في دقّة الرواية وسلامتها من حيث النقل، وهذا ما يجعل السياق أجنبيّاً عن مسألتنا هنا.

ولعلّ ما يؤيّد ما نقول خبر بريد الرزاز (زيد الزراد)، عن أبي عبد الله الصادق، قال: قال أبو جعفر: «يا بُنيّ، اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية، وبالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان، إني نظرت في كتابٍ لعليّ عليه السلام فوجدت في الكتاب أنّ قيمة كلّ امرءٍ وقدره معرفته، إنّ الله تبارك وتعالى يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا»[٢].

ولعلّ ما يؤيّد هذا التفسير أنّ الرواية جعلت منزلة الشخص بقدر روايته، وهذا كما

(١) أصول علم الرجال: ٤٩٦.

(٢) الصدوق، معاني الأخبار: ١.

يصدق في جانب الكثرة يصدق في جانب القلّة، فيصبح المعنى أنّ من كان قليل الرواية فهو قليل المنزلة عندنا، ومن كان كثير الرواية فهو كبير المنزلة، وهذا خلاف الواقع، فهناك العديد من الرواة من المقلّين لكنّهم من أقرب المقرّبين كعمار بن ياسر وغيره، والعكس صحيح، الأمر الذي يعزّز أنّ نظر الروايات هنا لجانب الفقاهة وأمثالها لا لجانب عدد الروايات، بحيث تريد أن تبيّن أنّ هذا الشخص فقيه فاهم مطّلع على أمورنا، ولهذا فهو قريب منّا وله منزلة عندنا، بخلاف غير الفاهم وغير المدرك فإنّه أبعد عنّا على مستوى جانب الفقاهة والفهم والعلم.

رابعاً: إنّ الحديث الثاني خاصّ بالشيعة ولا يشمل مطلق الرواة، بينما الحديث الأوّل والثالث ورد فيه تارة تعبير الرجال وأخرى تعبير الناس.

خامساً: يُضاف إلى ما تقدّم أنّ هذه الروايات الثلاث تهدف إلى تحديد منزلة الراوي لا وثاقته، فليست بصدد الحديث عن وثاقة الراوي أو حسنه في نفسه، وإنما عن منزلته، فكأنّها تتحدث عمّن اكتملت الصفات الأوّلية فيه ليُنظر في مكانته تماماً كما نتحدّث عن أعلم الفقهاء، فإن هذا يفترض سلفاً أنّه فقيه قد ثبتت فقاهته في المرحلة السابقة وأنّنا بصدد أخذ علامات تثبت أعلميّته، فليس غرض هذه الروايات هنا أن تُثبت الصفات الأوليّة في الرواة، وإنما أن تثبت مكانة الراوي الحائز على الشروط الأوليّة[1].

وهذا التفسير المحتمل يجمع بين الجانب العقلائي الأوّلي وبين دلالة هذه النصوص بحيث لا يُبديها غير عقلائيّة.

سادساً: يُضاف إلى ذلك كلّه احتمال غير مستبعد هنا، بصرف النظر عمّا تقدّم، وهو اختصاص هذه النصوص بالرواية المباشرة عن الأئمّة؛ لأنها تريد أن تربط بين كثرة الرواية والمنزلة والعلاقة، فكأنها تقول: اعرفوا منازل الناس بقدر تلمّذهم علينا وأخذهم العلم

---

(١) بعد أن طرحتُ هذا الاحتمال وجدت ما يشير إليه في كلمات السيد الفاني في بحوث في فقه الرجال: ١٦٢، فاقتضى التنبيه.

عندنا، لا أنّ المراد بالمنزلة مطلق الرضا ولو لشخص يروي بالواسطة في عصر الغيبة، والتعبير بـ (منّا) في الرواية الأولى، وبعض نسخ الرواية الثالثة شاهد على ذلك، بدل التعبير بـ (عندنا)، فلاحظ.

وعليه فلا يمكن الحكم بوثاقة الراوي بمجرّد كثرة رواياته عن أهل البيت ولو من غير مباشرة.

سابعاً: إنه قد ورد الذمّ للكثير من الرواة المكثرين وأصحاب الكتب والمصنّفات[1]، مثل محمد بن سنان، وسهل بن زياد وغيرهما، بل على المستوى المذهبي فقد ذم السنّة العديد من مُكثري الرواية عند الشيعة كجابر الجعفي وغيره، وذمّ الشيعة العديد من مُكثري الرواية عند السنّة كأبي هريرة وغيره، فمع مثل هذه الحال كيف يمكن الأخذ بمثل هذا التوثيق؟!

قد يقال: إنّ من ثبت ضعفهم يخرجون عن هذه القاعدة تخصيصاً.

والجواب: إنّ الإمام بصدد بيان قاعدة بالغة الخطورة هنا، فعدم بيانه لوجود استثناء تقصيرٌ فاضح خطير وله تأثيرات، مع أنّ الكذابين كانوا في عصره ومن حوله، فكيف يترك استثناءً من هذا النوع؟! كيف وقد صدرت من أهل البيت ذموم عديدة بحقّ رواة لهم روايات ليست بالقليلة، فكيف يمكن فهم ذلك؟!

وبناء عليه، لا يتمّ الاستدلال بهذه الروايات هنا على وثاقة كلّ من كان كثير الرواية.

هل تعبير (كثير الحديث وقليل الحديث) من ألفاظ المدح والقدح؟

الوجه الثالث: ما يمكننا إضافته في المقام، وهو الاستناد إلى ما ذكره الشيخ الطوسي في ترجمة محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني، حيث قال فيه: «كثير الرواية، إلا أنّه ضعّفه قوم»[2]. فإنّ هذا التعبير يدلّ على أنّ كثرة رواياته تقتضي وثاقته، ولذلك استثنى منه

---

(١) الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٦١.

(٢) الطوسي، الرجال: ٤٤٧، ويقابله تعبيره في ترجمة إسماعيل بن شعيب العريشي: «قليل الحديث

تضعيف قومٍ له، وكأنّه من دون هذا التضعيف يُفترض أن يكون ثقةً.

والجواب: إنّ هذا النصّ الفريد إمّا أن يُقصد من الاستدلال به أنّ الطوسي يبني على أنّ كثرة الرواية من موجبات التوثيق، أو أنّ تعبيره بكثير الرواية من ألفاظ التوثيق والتعديل والمدح:

أ ـ أمّا على الاحتمال الأوّل، فلا قيمة لما يبني هو عليه؛ لأنّنا نختلف معه اختلافاً اجتهاديّاً كما تقدّم، ونرى أنّه لا مبرّر له في اعتماد هذا المبنى في التوثيق؛ بل لو بنى عليه لربما أوجب ذلك تريّثنا في توثيقاته التي نحتمل جداً أنّه اعتمد فيها على مجرّد كثرة روايات الراوي.

ب ـ وأمّا على الاحتمال الثاني، فإنّ كلامه هذا سوف يعني أنّهم في كلّ مورد ذكروا فيه توصيف (كثير الحديث أو كثير الرواية) فيكون هذا التوصيف بعينه تعبيراً عن التوثيق عندهم ومن ألفاظ المدح والتعديل لديهم، كما نرى ذلك في كتب الدراية المتأخّرة التي قد تجعل من ألفاظ المدح أو التعديل وصف كثرة الرواية، ومن ثمّ لا تكون كثرة الرواية موجبةً للتوثيق، وإنّما التعبير في كتب الرجاليين بها دالّ على توثيق الرجاليّين لصاحبها، فيرجع التعبير بها إلى نصّ أحد العلماء المتقدّمين أو المتأخّرين على الوثاقة، وهذا خروج عن بحثنا كما هو واضح.

لكن مع ذلك، لا نسلّم أنّ تعبير (كثير الرواية أو الحديث) من الألفاظ المستعملة عندهم في التعديل والتوثيق، وإنّما هو شيء رأيناه عند بعض المتأخّرين في إدراج هذا التوصيف في ذلك أو في المدح دون التوثيق[1]، ولهذا لم تذكر الكتب الرجالية وعلوم المصطلح السابقة هذا التعبير وتعبير (قليل الحديث) في عداد ألفاظ الجرح والتعديل، وهذا يعني أنّ القدر المتيقّن من دلالة هذا الوصف هو التوصيف وبيان أنّه كثير الرواية في

إلا أنّه ثقة سالم فيما يرويه»، فانظر: الفهرست: ٤٧.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١٠٥.

مقابل من كان قليل الرواية، والرواة عندهم مُكثر ومقلّ ومتوسّط، وكثيراً ما كان المقلّ أضبط عندهم من المُكثر، ولهذا لم يكن وصف قليل الحديث من أوصاف الطعن، بل قد اجتمع في كثير من المواضع مع توثيقهم للراوي، فراجع[1].

والنتيجة: إنّ كثرة الرواية ليست دليل وثاقة ولا مدح. نعم، تنفع كثرة رواية شخص عن شخص معيّن في تمييز المشتركات وتحديد الطبقات. كما أنّ مصادفة روايات الراوي الكثيرة لسلامة متنها بعد عرضها على القرآن والعقل وصحيح السنّة وأخبار الثقات الأثبات، يمكن أن يشكّل أمارة جيّدةً على وثاقته[2]، ما لم يكن الراوي ممّن يحتمل في حقّه أنّ المتقدّمين قد قاموا بتصفية حديثه، فنقلوا لنا خصوص ما لم يكن فيه غلوّ أو تخليط أو منافرة، وهذا كلّه غير ما نحن بصدده هنا.

---

(١) أُطلق هذا الوصف في حقّ بعض الرواة، وفي كثير من الموارد كان مرفقاً بالتوثيق، مثل: الحسن بن موفّق، والحسين بن شاذويه، وإسماعيل بن حقيبة، وجلبة بن عياض، وجهم بن حكيم، وحكم بن سعد الأسدي، وورومي بن زرارة، ورشيد بن زيد الجعفي، وحكم القتات، وسهل بن الهرمزان، وعبد الله بن عطاء، وعبد الله بن محمد النهيكي، وعبد الملك بن الوليد، وعلي بن عمران الخزاز، وعمران البرقي، وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وعبيد بن الحسن، وعيسى بن داود النجار، وعون بن سالم، والفضل بن إسماعيل، والقاسم بن خليفة، وعبد الرحمن بن أعين، ومحمد بن إبراهيم بن أبي البلاد، ومحمد بن علي بن جاك، ومحمد بن نافع، ومحمد بن عبد الله المسلي، ومحمد بن مروان الحناط، ومحمد بن غورك، ومحمد ثوابا، ومحمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن عبد الله بن نجيح، ومحمد بن عوام الخلقاني، ويوسف بن عقيل البجلي، ويحيى بن هاشم، وإسماعيل بن شعيب العريشي، فانظر: رجال النجاشي: ٥٧، ٦٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٨، ١٦٦، ١٦٩، ١٨٥، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٧٢، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١٥، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٦، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٣، ٤٤٥، ٤٥٢؛ والطوسي، الرجال: ٧٠، ٨١، ٤١٥؛ والفهرست: ٤٧؛ ورجال الكشي ٢: ٦٣٤.

(٢) لاحظ مثلاً كيف أنّ السيد بحر العلوم طبّق هذه التوليفة ـ ومعها عناصر أخرى ـ لتوثيق سهل بن زياد، فانظر له: الفوائد الرجاليّة ٣: ٢٣ ـ ٢٥.

٧. رواية الثقة، مدياتها ومعطياتها

هذا العنوان من العناوين الجامعة بالنسبة لنا، حيث سنجمع ـ بعون الله ـ تحته عدّة أبحاث؛ وذلك أنّ هناك صوراً متعدّدة وتقسيمات متنوّعة لظاهرة رواية الثقة عن شخص، وهي ترجع إلى أربعة تقسيمات:

التقسيم الأوّل: وهو التقسيم بملاك عدد الروايات، فإنّ الثقة عندما يروي عن شخصٍ آخر، فتارةً تكون روايته قليلة عنه أو ربما لمرّة واحدة فقط، وأخرى تكون كثيرة، وهذا ما يفتح الباب على موضوعين: أحدهما مطلق رواية الثقة ومدى دلالتها على توثيق المرويّ عنه، وثانيهما كثرة رواية الثقة عن شخص ومدى دلالة هذه الكثرة على التوثيق.

وكثرة الرواية هنا مفهوم نسبي، فقد تكون مجموع روايات الراوي الثقة خمسين، فيروي منها ثلاثين عن شخص فهذا كثير، أمّا إذا كان مجموع رواياته يتجاوز الألف، لكنّه ينقل الثلاثين رواية عن شخص، فهذا قليل.

التقسيم الثاني: وهو التقسيم بملاك نوعية الراوي نفسه، فإنّه قد يكون الراوي مطلق الثقة، وقد يكون ثقةً جليلاً فيروي عن شخص، وقد تلحقه أوصاف خاصّة عالية، ولهذا نبحث في أنّ مطلق الثقة لو روى عن شخص فهل يوجب ذلك توثيق المرويّ عنه أو لا بصرف النظر الآن عن حجم رواياته عنه؟ كما نبحث في أنّ الثقة الجليل لو فعل ذلك فهل ينتج التوثيق أو لا؟

ومن الطبيعي أيضاً أنّ مفهوم الجلالة مفهومٌ نسبيٌّ كذلك، وقد يختلف بين الأشخاص تبعاً لتقويمهم لأحوال الرواة والرموز الناقلين للأخبار.

التقسيم الثالث: وهو التقسيم بملاك عدد الرواة الثقات، وذلك أنّ الثقة هذا قد يكون مفرداً واحداً روى عن هذا الراوي الذي نريد إثبات وثاقته برواية الثقة عنه، مثل رواية علي بن إبراهيم عن أبيه بكثرة، وقد يكون جمعاً كرواية الأجلاء عن شخص بحيث تكون رواية كلّ واحد منهم عنه كثيرة أو يكون المجموع كثيراً، والنتيجة قد تختلف فلابدّ من رصد هذه الحالات.

التقسيم الرابع: وهو التقسيم بملاك التصريح باسم المرويّ عنه وعدمه، وذلك أنّه قد يروي الثقة عن شخص ذاكراً اسمه، وأخرى يروي عنه بلا تسمية ولا تعيين مثل أن يقول: عن بعض أصحابنا، أو عن رهط، أو عن غير واحد، أو عن رجل، أو نحو ذلك.

ومن هنا، توجد عدّة حالات تصل إلى ست عشرة صورة، مثل:

١ ـ مطلق رواية الثقة.

٢ ـ إكثار الثقة الرواية.

٣ ـ مطلق رواية الجليل.

٤ ـ إكثار الجليل الرواية.

٥ ـ رواية الثقات، ولو بنحو الكثرة.

٦ ـ رواية الأجلاء، ولو بنحو الكثرة.

٧ ـ الرواية عن شخص أو أشخاص بلا تعيين الهويّة، بكثرة أو غيرها من جليل أو غيره.

ولابدّ لنا أن نشير قبل الشروع في هذا البحث إلى أمر بالغ الأهميّة، وهو أنّ مورد كلامنا هو الراوي الثقة الذي لا يصرّح بأنّه لا يروي إلا عن الثقات، وإلا فلو صرّح بذلك أو ثبت في حقّه ذلك دخل المورد في التوثيقات العامّة، تحت عنوان مشايخ الثقات وغيرهم، وقد سبق أن بحثنا عن مختلف من أُورد اسمهم ضمن الثقات الذين لا يروون إلا عن ثقة أو تعهّدوا بوثاقة الرواة في كتبهم.

كما لابدّ أن لا يكون الثقة الراوي ممّن قيل في حقّه أو عرف عنه أنّه يروي عن الضعفاء أو يكثر من الرواية عن الضعفاء، كما قيل في حقّ غير واحد، فهذا يضعف من قرينيّة هذه القرينة هنا.

ومن اللازم أيضاً أن ننبّه لأمرٍ منهجيّ شديد الأهميّة هنا، وهو أنّنا نتعامل مع سلوك المحدّثين والرواة، أي مع فعلٍ وعمل صدر منهم، ولسنا نتعامل مع نصوص ذكروها تدلّ على توثيقهم لمن رووا عنه بالواسطة أو بدونها أو من أكثروا من الرواية عنه، ومنطق

البحث في تفسير السلوك العملي هو طرح الاحتمالات المتعدّدة المعقولة التي يمكنها أن تبرّر هذا السلوك، فإذا نجحنا في حصر الاحتمالات في احتمالٍ واحد، وهو توثيقهم لمن رووا عنه أو أكثروا من الرواية عنه، تمّ هذا التوثيق الخاصّ هنا بلا إشكال ولا نزاع، وأمّا إذا استطعنا تقديم تحليلات متعدّدة تفسّر ذكرهم للراوي ولو بكثرة دون افتراض وثاقته، فإنّ مجرّد السلوك يعبّر عن دليل صامت، وبالتالي لا يمكن الاستناد إليه بنحوٍ مطلق؛ ولهذا سوف يكون منهجنا في التعامل هنا هو تحليل الفرضيّات المحتملة واقعيّاً ووقوعيّاً، للنظر فيما يترجّح من هذه الفرضيّات.

١.٧. مطلق رواية الثقة أو الثقات

إذا روى الثقة عن شخصٍ ولو مرّةً واحدة، أو روى عدّة ثقات عنه ولو مرّة واحدة، فهل يكون ذلك بمجرّده دليل وثاقة المرويّ عنه أو لا؟

ذكر بعض العلماء أنّ رواية الثقة عن شخصٍ دليل وثاقته[1]؛ لأنّ الثقة لا يروي عن ضعيفٍ كذاب ويروّج له ولأكاذيبه.

وقد نسب السيد بحر العلوم هذا القول إلى جماعة من علماء الأصول[2]. والظاهر أنّه يشير بالدرجة الأولى إلى الخلاف الموجود عند أهل السنّة، إذ ذكر في شرح العضدي أنّ في هذه القضيّة مذاهب ثلاثة هي: إفادته التعديل مطلقاً من حيث إنّ ظاهر الثقة أنّه لا يروي إلا عن عدل. وعدم إفادته التعديل مطلقاً؛ لأننا كثيراً ما نرى الثقة يروي ولا يفكّر عمّن يروي، والتفصيل بين من عُلم من عادته أنّه لا يروي إلا عن عدل، فتكون روايته تعديلاً، وغيره فلا تكون تعديلاً[3].

إلا أنّ المشهور عند أكثر علماء الحديث وغيرهم من أهل السنّة هو عدم اعتبار الرواية

(١) انظر: رجال الخاقاني: ٣٥١.

(٢) الفوائد الرجاليّة ٢: ٢٠.

(٣) نقله الميرداماد في الرواشح السماويّة: ١٧٠.

تعديلاً، كما صرّح بذلك ابن الصلاح الشهرزوري، ناسباً القول بالتعديل إلى بعض أصحاب الشافعي، ومرجّحاً قولَ أكثر العلماء[١]. ولعلّه ظاهر مراد غيره أيضاً[٢]. وهو ما صرّح بترجيحه بعض علماء الإماميّة أيضاً[٣].

والصحيح أنّ رواية الثقة عن شخصٍ لا تدلّ بمجرّدها على وثاقة المرويّ عنه، وذلك:

أ ـ إنّ الرواية كذلك ليست حراماً شرعاً، لاسيما مع عدم إحراز كذبه وضعفه، فمتى ثبت أنّ ذلك حرام؟! وأين صرّحوا بحرمته؟! وما هو الدليل؟ بل إنّ رواية الحديث الموضوع فيها كلام بينهم فكيف بالحديث الذي لم يثبت وضعه؟!

كما أنّ الرواية كذلك ليست مذمومةً عقلائيّاً، فإنّ جمع التراث الحديثي كان غايةَ الكثير من المحدّثين عبر التاريخ، حيث وجدناهم يصرّحون أحياناً بذلك.

ب ـ إنّ الشواهد الخارجيّة الميدانيّة تثبت أنّهم قد رووا عن الضعاف كثيراً، لاسيما مع الواسطة، ولم يكونوا يرون في ذلك حرجاً، فهذا هو النجاشي الذي يتحرّز عن الرواية عن الضعيف قد مرّ معنا أنّه لا يمانع ذلك لو كانت هناك واسطة بينه وبين ذلك الضعيف، بل إذا أخذنا بهذه القاعدة سنجد العديد من الروايات عن الضعاف ـ المحرَز ضعفهم ـ من قبل الثقات، يظهر ذلك من تصفّح الروايات عند المسلمين قاطبة.

ج ـ لقد وجدنا العديد من علماء الحديث والرجال عند المذاهب المختلفة يضعّفون شخصاً ويروون عنه ولو مع الواسطة، فراجع ـ على سبيل المثال ـ الطوسي في كتبه كيف ضعّف العشرات، لكنّه أورد لهم رواياتٍ في التهذيب والاستبصار وغيرهما. بل تتأكّد هذه

---

(١) علوم الحديث: ١١١.

(٢) انظر: مسلم، الصحيح ١: ١٢٠؛ والبغدادي، الكفاية: ١١٢ ـ ١١٥؛ وابن حجر، لسان الميزان ١: ١٥.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: علي محمد النصيرآبادي النقوي الهندي، الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٤٣٥؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٧١.

الحال لو قصد من إيراده الروايات الاحتجاج على غيره، فيأتي بمن هو ثقة عند غيره لا عنده.

د ـ إنّ وجود مؤيّدات لمضمون الحديث المنقول عن هذا الشخص ووجود أحاديث أخرى تصبّ في نفس الفكرة التي يحتويها حديث هذا الشخص، يكفي لنقل رواياته من باب ضمّ الطرق والأسانيد إلى بعضها لتحصيل الوثوق بالصدور أو لتقوية الاحتمال أو لغير ذلك.

هـ ـ إنّ افتراض أنّ مجرّد رواية الثقة عن شخص دليل وثاقة ذلك الشخص افتراضٌ يجانب الواقع والحقيقة، وإلا كانت أغلب روايات كتب الحديث عند المسلمين صحيحة؛ لوثاقة أصحابها، فتكون روايتهم دليل توثيق شيوخهم وهكذا إلى النبيّ أو الإمام، فنحكم بصحّة كلّ الروايات إلا ما خرج بالدليل، ولم يقل بذلك حتى الإخباريّون أنفسهم.

يقول الخطيب البغدادي: «احتجّ من زعم أنّ رواية العدل عن غيره تعديل له بأنّ العدل لو كان يعلم فيه جرحاً لذكره، وهذا باطل؛ لأنه يجوز أن يكون العدل لا يعرف عدالته، فلا تكون روايته عنه تعديلاً ولا خبراً عن صدقه، بل يروي عنه لأغراض يقصدها، كيف وقد وجد جماعة من العدول الثقات رووا عن قوم أحاديث أمسكوا في بعضها عن ذكر أحوالهم، مع علمهم بأنّها غير مرضيّة، وفي بعضها شهدوا عليهم بالكذب في الرواية وبفساد الآراء والمذاهب.. فإن قالوا: إذا روى الثقة عمّن ليس بثقة ولم يذكر حاله كان غاشاً في الدين. قلنا: نهاية أمره أن يكون حاله كذلك مع معرفته بأنّه غير ثقة، وقد لا يعرفه بجرح ولا تعديل، فبطل ما ذكروه»[1]. وقد ذكر البغدادي بعد كلامه هذا شواهد على ما قال، وإن كان في بعضها نظر.

ويقول السيد الطباطبائي: «والمعتمد عندي هو القول الأوّل الذي عليه المعظم؛ لأنّ رواية العدل عن غيره لا تدلّ على تعديله بشيء من الدلالات، أما المطابقة والتضمّن

(١) انظر: الكفاية في علم الرواية: ١١٢، ١١٥.

فواضح، وأما الالتزام فلأنّه لا ملازمة بين الأمرين لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً، لما ذكره في النهاية والمنية والدّراية والمعالم والإحكام والمحصول وحاشية المنهاج للعبري، من أنّ العدل كما يروي من العدل كذا يروي عن غيره، وقد ادّعي في جملة من الكتب كثرة رواية العدل من غيره، ففي النهاية والمحصول: من عادة أكثرهم الرّواية عن كلّ من سمعوه، ولو كلّفوا الثناء عليه سكتوا، وفي المنية أنّ عادة كثير من السّلف الرّواية عن العدل وغيره، وفي الدّراية قد وقع من أكثر الأكابر من الرواة والمصنّفين ذلك، وفي الإحكام أنّ العادة جارية بالرواية عمّن لو سئل عن عدالته لتوقّف فيها، وفي حاشية المختصر للعضدي: إذ كثيراً ما نرى من يروي ولا يفكّر فيمن يروي انتهى. ويعضد ما ذكر الشهرة العظيمة وما ذكره في النهاية من أنّ الراوي ساكت عن الجرح والتعديل، فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلاً وإلا لكان السّكوت عن التعديل جرحاً انتهى. لا يقال: لو عرف العدل كون من يروي عنه فاسقاً لكان في روايته عنه غاشاً مدلّساً في الدين، لأنّا نقول: هذا باطل؛ لما ذكره في النهاية والإحكام والمحصول من المنع من كون ذلك غشّاً وتدليساً؛ لأنّه لم يوجب على غيره العمل، بل قال: سمعت فلاناً قال كذا، وصدق فيه. ثمّ لعلّ لم يعرفه بالفسق والعدالة، فروى عنه وأحال البحث عن حاله إلى من يريد العمل بالرواية، ولا يقال: العدل وإن كان يروي عن العدل وغيره، ولكنّ الظاهر من الإطلاق الأوّل، وقد حكى العضدي عمّن قال بأنّ ذلك تعديل الاحتجاج بما ذكر؛ لأنّا نقول لا نسلّم ذلك»[1].

والمتحصّل: إنّ مجرّد رواية الثقة عن شخص لا يدلّ على توثيقه له، ما لم يعتضد ذلك بقرينة خارجيّة.

٢.٧. إكثار الثقة أو الثقات الرواية

لئن لم يكن في رواية العدل أو الثقة عن شخص دليل وثاقته لكنّ بعضهم قال بأنّه لو

---

(١) مفاتيح الأصول: ٣٧١؛ وانظر: القمي، القوانين المحكمة: ٤٧٩؛ والكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٣: ٢١٣.

أكثر الثقة أو الثقات الرواية عن شخص، كان ذلك دليل وثاقته، ويستدلّ له بعدّة أمور:

١ ـ إنّ كثرة الرواية عن الضعفاء كانت من موجبات الطعن والتضعيف، وقد ورد الغمز في بعض الرواة من ناحية أنّهم كانوا يكثرون من الرواية عن الضعفاء ويعتمدون المراسيل، كما ورد في حقّ أحمد بن محمد بن خالد البرقي، بل إنه أخرج من قم لذلك، ومع هذا الوضع التاريخي يبعد أن يروي الثقة كثيراً عن غير الثقة دفعاً للتهمة عن نفسه[1].

والجواب: إنّ الطعن أتى من الرواية عن الضعيف لا عن مجهول الحال، وقد ميّزنا غير مرّة بين هذين الأمرين نظريّاً وواقعيّاً. أضف إلى ذلك أنّ هذا التشدّد ـ لو سلّمنا وجوده ـ لم نجده سوى عند أحمد بن محمد بن عيسى وعند النجاشي وابن الغضائري، ولا يُعلم وجود هذه الظاهرة عند غيرهم، فقد اعتمد الصدوق والمفيد وغيرهما آلاف المراسيل ولم يُخل ذلك بمكانتهم، ولا يوجد دليل على أنّ هذه الظاهرة كانت عامة، كيف ولو نَظَرت في كتب المحمّدين الثلاثة لوجدت آلاف المراسيل، فضلاً عن كتب الكثير من علماء الحديث السنّة، فلا يُحرز أنّ مدرسة سمرقند أو نيشابور أو بغداد وأمثالها كانت عندها هذه الظاهرة.

أضف إلى ذلك أنّنا نتحدّث عن شواهد على هذه الظاهرة ترجع إلى القرن الثالث إلى الخامس، ولا يوجد أيّ معلومة تؤكّد وجود هذه الثقافة في القرنين الهجريّين الأولين حتى نعمّم، فالمسألة في غاية الإشكال. وسيأتي مزيد توضيح.

بل إنّ إخراج البرقي من قم لم يُعلم أنّه كان لأجل الرواية عن الضعفاء فقط، بصرف النظر عن مضمون الروايات المنقولة، فقد نقل الكشي: أنّ الحسين بن عبيد الله القمي أُخرج من قمّ في وقت كانوا يخرجون منها من اتهموه بالغلوّ[2].

٢ ـ إنّ كثرة نقل الثقة عن شخص لا معنى لها إلا اعتقاده بوثاقته؛ لأنّه لو لم يكن

---

(١) انظر: كلّيات في علم الرجال: ٣٥٠.

(٢) رجال الكشي ٢: ٧٩٩.

معتقداً بها لكان نقله لغواً ومرغوباً عنه، فقلّة النقل قد يمكن تفسيرها بإرادة حشد النصوص وتعضيد الروايات، أما مع الكثرة فهذا الأمر منتفٍ، بل هو عمل سفهيّ لا يصدر من عاقل[1].

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: إنّ كثرة النقل وقلّته متصوّرة؛ فليس عدم إحراز الثقة لوثاقة المرويّ عنه دليل إحرازه لكذبه وضعفه، فقد لا يعرف عنه شيئاً أو يتردّد في أمره، فيرى أنّ المصلحة في نقل رواياته حذراً من ضياعها مع احتمال صدق ولو بعضها، فهذا تبريرٌ معقول ينفي اللغويّة، كيف وقد أكثر الطوسي الرواية عمّن ضعّفه بنفسه في رجاله وغيره، ولو بالواسطة، فأيّ فرق بين الواسطة وعدمها في اللغويّة المذكورة؟ كما أكثر الصدوق الرواية المرسلة فأيّ فرقٍ بينها وبين الرواية عن مجهول الحال؟! وإذا قلت لي بأنّهم قاطعون بصدور الحديث، قلنا: لعلّهم قاطعون بالصدور هنا مع مجهوليّ الحال؛ لقرائن أو لتعددّ الطرق والشواهد والمتابعات.

ثانياً: إنّ هنا نقطةً مهمّة جداً، وهي أنّ الثقة ـ أو الثقات ـ قد يقتنع بصدق الراوي في الأحاديث التي نقلها هو عنه، نظراً لاحتفافها بقرائن، أو لوجود شواهد لها تؤيّد الفكرة التي أتت هذه الروايات لأجلها، وهذا لا يعني أنّه يراه ثقةً مطلقاً، حتى نأخذ برواياته لإثبات أنّه وثّقه بالمطلق، وإنّما هذا تصحيحٌ لرواياته بالقرينة الخارجيّة وليس توثيقاً لشخصه؛ وفي مثل هذه الحال كيف يمكن القول بالوثاقة حتى نأخذ بذلك لتصحيح رواية أخرى لم ينقلها هذا الثقة عنه؟

ومثال ذلك: أن يذكر الكليني مائة رواية لشخص في كتاب الكافي، وعندما نتتبّع هذه الروايات نجد أنّه إلى جانبها في كلّ مواردها ثلاث أو أربع روايات أخرى تتفق معها في المضمون، وفي هذه الحال كيف نعرف أنّ الكليني وثّق هذا الراوي مطلقاً؟ إذ لعلّه اختار

---

(١) انظر: كلّيات في علم الرجال: ٣٥٠.

من رواياته، على **طريقة ما يُعرف بمنهج الانتقاء من أحاديث الضعفاء**، ما توجدُ شواهد عليه عنده من طرق أخرى، فضمّ الروايات إلى بعضها لكي يُثبت ـ بتعاضد الأسانيد أو بضمّ ثلاثة أخبار غير صحيحة السند إلى خبر صحيح السند غير متعيّن لنا ـ لكي يثبت عنوان الباب الذي أوردها فيه.

ثالثاً: إنّه من الممكن في بعض الحالات أن يكون الراوي الذي نريد تحقيق حاله قد وقع في الطريق إلى كتابٍ مشهور معلوم النسبة لصاحبه، وليس عند الثقة طريق شكليّ لهذا الكتاب إلا هذا الراوي الذي لم يثبت ضعفه عنده، وهنا مجرّد ذكره للطريق كان لتتميم السند لا للاعتماد، والمفروض أنّ الآخرين لا يعيبون عليه فيه بعد علمهم أيضاً بكون الكتاب المصدر معلوم النسبة، فكيف نحرز في هذه الحال أنّ ذكره لاسمه ولو كثيراً يفيد توثيقه له؟

ونحن لا ندّعي أنّ جميع الرواة الذين أكثروا من الرواية عنهم هم كذلك، بل يكفينا كون بعضهم كذلك، فلا يتعيّن القانون الكلّي في إفادة التوثيق.

وبناء عليه، وبعد أن تبيّن معقوليّة رواية الثقة عن مجهول الحال، بل حتى عن الضعيف، لم يكن في رواية الثقات حينئذٍ أيّ مؤشر على شيء، إذ ما دام ذلك أمراً لا بأس به، فلا إشكال في اجتماعهم عليه، خلافاً لما ذهب إليه الأردبيلي من أنّ رواية جمع كثير من الثقات عن شخص كاشف عن حُسن حاله[1].

وسوف يأتي مزيد تعميق وتوضيح لهذا الأمر في النقاط الآتية بعون الله، وعليه فكثرة رواية الثقة أو الثقات عن شخص ليست دليل توثيق، ما لم تعتضد بعاضد خارجي أو قرينة مساعدة، فما قد يقال بأنّ الراوي لو قيل عنه بأنّه روى كتابه جماعة، أو جماعة من الأصحاب، أو أنّه روى هو عن جماعة، كما يظهر استخدام مثل هذه التعابير من الطوسي والنجاشي، أفاد توثيقاً، فهو غير صحيح، فهذا لا يفيد توثيقاً.

---

(١) جامع الرواة ١: ٤.

٣.٧. مطلق رواية الجليل أو الأجلاء

ليس في رواية الجليل عن شخصٍ خصوصيّة إضافيّة تعطي دلالةً على توثيقه للمرويّ عنه سوى استبعاد أن يروي شخصٌ جليل بهذه المكانة عن راوٍ ضعيف أو مجهول الحال، وقد تبيّن مما تقدّم وسيأتي أنّه لا بُعد في ذلك، بل لقد حصل كثيراً ولو مع الواسطة، فلا حاجة إلى الإطالة في هذا الأمر؛ لأنّ أمره واضح مما تقدّم وسيأتي إن شاء الله.

٤.٧. إكثار الجليل أو الأجلاء الرواية

تعدّ مسألة إكثار الجليل أو الأجلاء الرواية عن شخص ولو من دون مباشرة مهمّة جداً، إذ من خلالها يمكن توثيق أغلب الذين كثر تداول اسمهم في الكتب الأربعة ونحوها مثل: محمّد بن اسماعيل، ومحمد بن سنان، وسهل بن زياد، وإبراهيم بن هاشم، والبطائني، والنوفلي، والسكوني، وغيرهم.

وتعدّ فكرة التوثيق بإكثار الأجلاء الرواية عن شخص من الأفكار التي تلعب دوراً أيضاً في حلّ مشكلة الطرق ـ إمامياً ـ بين المحمّدين الثلاثة وأصحاب الأصول والمصنّفات، إلى جانب مثل فكرة شيخوخة الإجازة كما تقدّم.

ويظهر من بعضهم اعتماد التوثيق بكثرة رواية الجليل أو الأجلاء عن شخص[1].

من هنا، نجد أنّ منطلقات التوثيق برواية الأجلاء ولو كثيراً عن شخص هي بعينها المنطلقات التي تقدّمت في المحاور السابقة، ومن ثمّ فأغلب الأجوبة التي قلناها هناك تجري هنا أيضاً، والنقطة الأساسيّة تكمن في دراسة وفهم الأغراض التي كانت تحرّك ـ

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ٢٩٩؛ والنجفي، جواهر الكلام ٤: ٨؛ والأنصاري، كتاب الصلاة ١: ٧١؛ والروحاني، فقه الصادق ٢: ٣٠٤؛ والنوري، خاتمة المستدرك ٥: ٣٢٣؛ والمازندراني، منتهى المقال ٥: ٣٦٠؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٣٥، ١٤٠؛ والسيفي، مقياس الرواة: ١٦٢ ـ ١٦٤؛ ومحمد جعفر شريعتمدار الاسترآبادي، لبّ اللباب في علم الرجال، ميراث حديث شيعه ٢: ٤٧٧.

تاريخياً ـ عمل المحدّثين القدامى إلى جانب منهجهم في تصحيح الأحاديث، **ويمكننا هنا صياغة رؤيتنا على الشكل الآتي:**

أ ـ لقد عرفنا أنّ أغراض المحدّث لا تساوق دائماً أغراض الفقيه أو المتكلّم؛ لأنّ الأخيرين يريدان بالحديث ما يكون حجّةً فعلاً على موضوعٍ فقهي أو كلامي، أما المحدّث فيريد مثل ذلك أحياناً كما في كتاب الفقيه للشيخ الصدوق، ويريد مطلق جمع الحديث أحياناً أخَر، كما تفيده بالصراحة عبارة الصدوق في مقدّمة الفقيه من أنّ دأب المصنّفين كان إيراد جميع ما رووه، وليس خصوص ما اعتمدوا عليه واعتبروه حجّةً بينهم وبين ربّهم، تماماً كالمؤرّخين، حيث نجد بعضهم يريد أن ينقل خصوص الأخبار التاريخيّة المؤكّدة، فيما يريد بعض آخر نقل تمام المرويّات التاريخيّة رغم عدم اعتقاده ببعضها أو اعتقاده ببطلان هذا البعض، وبالتالي فتنوّع هذه الأغراض بهذا الشكل يفرض تقييداً في إطلاق التوثيق بملاك كثرة رواية الأجلاء، للنظر في أنّ هذا الجليل لّما أكثر هل كان من نوع المصنّفين الذين قصدوا إيراد جميع ما رووه لجمع التراث أو كان من نوع المصنّفين الذين لا يريدون أن يذكروا سوى ما يرونه حجّةً بينهم وبين ربّهم؟

وكثيراً ما نجد اليوم الكثير من العلماء والمحدّثين والفقهاء يرفضون ـ عندما يريدون جمع الحديث ـ حذف الأحاديث الضعيفة، محتملين أن تكون صحيحةً على مباني رجاليّة أخرى، ومحتملين لتفسيرها مخارج ومحتملات، فلعلّ بعض المتقدّمين كان يريد عمليّة الجمع هذه وفقاً لمثل هذه التبريرات، كالشيخ الصدوق في كتب: التوحيد وكمال الدين والأمالي وثواب الأعمال وعقاب الأعمال وعلل الشرائع وفضائل الأشهر الثلاثة والخصال ومعاني الأخبار وعيونها وغير ذلك، والشيخ الطوسي في الغيبة والأمالي، فضلاً عن المحدّثين والرواة من غير المحمّدين الثلاثة كالصفّار، وعلي بن إبراهيم، وإبراهيم بن هاشم، والحميري، والعياشي، والطبري، وغيرهم.

ب ـ إنّ منهج المتقدّمين في تصحيح الأحاديث ليس دائماً منهج الوثاقة في الراوي، بحيث تكون هي المعيار الوحيد، بل كانوا يعتمدون مناهج متعدّدة كحشد الروايات

لتحصيل الوثوق، أو التحليل المتنيّ للنصوص وحصول الوثوق بالمتن من عدم معارضته للكتاب والسنّة والعقل والوجدان، مع حُسن مضمونه، وفي حالات من هذا النوع ما المانع أن يستفيد المحدّث من الرواة الضعاف فضلاً عن المجاهيل، ليوظّفها ضمن هذه التوليفة من العُدد الاجتهاديّة؟ ومن ثمّ فمن الممكن جداً أن يُكثر الجليل أو الأجلاء الرواية عن مجهول الحال عندهم أحياناً بسبب وجود روايات عاضدة لرواياته هنا أو هناك تارةً أو حسن مضمون الرواية التي ينقلها بحيث يكون لها مؤيّد متني، وربما لو كنّا مكانهم لفعلنا ذلك.

وعبر هذه الطريقة نتتبّع ـ مثلاً ـ كتاب الكافي، لننظر في رواياته عن إبراهيم بن هاشم على سبيل المثال، فإذا رأينا أنّ رواياته عنه انضمّ إليها غالباً في كلّ بابٍ من الأبواب روايات أُخَر، فمن غير المعلوم أنّ الكليني كان يرى وثاقة إبراهيم بن هاشم، فلعلّه كان مجهول الحال عنده ولم يظهر له ضعفه، فاختار من رواياته الكثيرة التي وصلته ما كان إلى جانبه روايات معاضدة له، فعدّد الروايات في كلّ باب لأجل تراكم النصوص بهدف تحصيل الوثوق بالصدور الذي يؤكّد الفكرة التي يشتملها عنوان الباب، لتكون رواية إبراهيم بن هاشم من الشواهد لا من الأصول، وفي هذه الحال كيف نستكشف التوثيق؟!

نعم، لو علمنا من منهجه أنّ الخبر الصحيح عنده هو الخبر الأوّل مثلاً دائماً، وتردّد اسم الراوي في كثير من بدايات الأبواب في الكتاب الحديثي ـ كما قيل مثله في حقّ الكليني في الكافي ـ أمكن ذلك، وإن كان هذا يحتاج لنظر؛ من حيث إنّ الكليني وأمثاله قد ألّفوا كتبهم في فترات طويلة امتدّت لسنوات، فقد يكون جمع بعض الروايات التي ليست بصحيحة عنده، غايته أنّه يحصل وثوق بها، ثم عثر على رواية صحيحة فأدرجها ووقعت في آخر الباب، وهذا نجده أحياناً في كافي الكليني، أو ربما أحياناً يضع الخبر الأكثر دلالةً في البداية، ثم يؤخّر الخبر الأضعف دلالة والأصحّ سنداً إلى ما بعده، فيحتاج الأمر لبذل تحقيق موسّع في معرفة منهج هذا المحدّث أو ذاك بشكل علمي مؤكّد في هذا الأمر.

إنّ المحدّث كان يهمّه إثبات عنوان الباب تارةً أو القاسم المشترك بين النصوص

أخرى، إذا لم يهمه الجمع فقط، ومن ثم فلا نستطيع تطبيق مفاهيمنا اليوم عليه.

بل لاحظ ـ على سبيل المثال ـ ما قاله الطوسي في محمّد بن سنان: «محمد بن سنان: له كتب، وقد طعن عليه، وضعِّف، وكتبه مثل كتب الحسين بن سعيد على عددها، وله كتاب النوادر. وجميع ما رواه ـ إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو ـ أخبرنا به جماعة، عن..»[١].

وما قاله في الصيرفي أبي سمينة: «محمد بن علي الصيرفي، يكنّى أبا سمينة، له كتب، وقيل: إنها مثل كتب الحسين بن سعيد. أخبرنا بذلك جماعة، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن ومحمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عنه، إلا ما كان فيها من تخليط، أو غلو، أو تدليس، أو ينفرد به ولا يُعرف من غير طريقه»[٢].

لقد كرّر الطوسي وغيره مثل هذا التعبير، وهذا يدلّ على أنّه ما كان يتحرّج في أخذ الروايات التي تكون عن راوٍ هذا حاله ما دام يرى سلامة سائر رواياته، رغم عدم الأخذ بما تفرّد به أحياناً.

ج ـ لقد أقرّ العديد من علماء أهل السنّة بوقوع شبيه هذا الأمر في صحيحي: البخاري ومسلم، لمّا وجدوا أنّ بعض رواياتهما لا ينطبق عليها المعيار الدقيق، فرأوا أنّ البخاري له روايات أصول وله روايات شواهد، وأنّ شروط البخاري كانت في روايات الأصول لا الشواهد، وهذا لو صحّ يعني أنّ البخاري اعتمد إمّا طريقة الوثوق التي قلناها أو اعتمد أن يورد في كلّ باب ولو خبراً صحيحاً واحداً ويؤيّد بأخبار دونه في الصحّة، رغم أنّه ألّف كتابه في الصحيح من الأخبار، وكان من أوائل المتعهّدين ـ حسب المعروف ـ بعدم نقل غير الصحيح في كتابه.

وقد بحث علماء أهل السنّة ـ كابن الصلاح والحازمي والذهبي وابن القيم وابن حجر والمعلمي و.. ـ في هذا الموضوع، بصرف النظر عن سبب رصدهم لهذه القضيّة، واعتبروا

(١) الفهرست: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٣.

أنّ علينا النظر في كلّ باب من أبواب صحيحي البخاري ومسلم، فالرواية الأقوى سنداً والخالية عن أيّ مغمز على الإطلاق وفقاً للمعايير الحديثية المتشدّدة، ولم يتكلّم أحد في أحدٍ من رواتها عدالةً ووثاقة وضبطاً ونحو ذلك، أو في تركيب إسنادها من حيث الاتصال والانقطاع، ستعتبر من روايات الأصول في الباب، فالحديث المرويّ في الأصول هو الحديث الأقوى في الباب وما دونه يندرج عندهم في الشواهد والمتابعات، خاصّة لو كان أحد الرواة ممّن ورد فيه طعن ما.

وقد اختلفوا في تعيين الرواية، فقال بعضهم بأنّ الرواية الأولى في كلّ باب هي الأصل وما بعدها شواهد ومتابعات، وقال بعضهم بالعكس تماماً بأنّ الرواية الأخيرة هي الأصل، وقال آخرون بأنّه لا توجد قاعدة حاسمة هنا، وإنّما العبرة بالنظر في الباب حيث لابد من وجود حديثٍ حاوٍ لشروط البخاري ومسلم، فيكون هو الأصل وما كان دونه في المواصفات فيكون من الشواهد والمتابعات.

ولا يهمّنا مثال البخاري هنا، بل ما يهمّنا هو منطقيّة الفكرة، ووجودها في ثقافة المحدّثين، فأيّ مانع أن يكون الكليني قد فعل ذلك؟ وأيّ مانع أن يكون الكليني حتى لو بنى على حجيّة خبر الثقة أن يعتمد طريقة ذكر رواية واحدة على الأقلّ صحيحة السند في كلّ باب مع اعتبار سائر الروايات بمثابة مؤيّدات وشواهد؟ وقد رأينا سابقاً كيف أنّ بعض العلماء ـ كالشيخ جواد التبريزي وغيره ـ فهم ذلك من بعض التوثيقات العامّة، مثل توثيق رواة كامل الزيارات ورجال التفسير المنسوب للقمّي.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول أنّنا نلاحظ في كلمات بعض الرجاليّين تعابير من نوع تضعيف شخص، ثم التعليق بقولهم: «ويجوز أن يخرّج شاهداً»، وهذا التعبير ورد كثيراً في كلمات ابن الغضائري، والظاهر أنّه يعني ما قلناه عن الشيخين: البخاري ومسلم، أو أنّ معناه ـ على ما ذكر السيد علي البروجردي[1] ـ تخريج الحديث بصيغة المبنيّ للمجهول، بمعنى

(١) انظر: طرائف المقال ٢: ٢٧٢.

عدم عدّ الحديث من الأدلّة، إذ غالباً ما جاء هذا التعبير عقب تضعيف شخص، مما يعني ـ في اصطلاحات المتأخّرين ـ أنّ حديثه مؤيِّد وليس دليلاً معتمداً. وهذا يعني أنّ التضعيف كان يجامع التصريح بإمكان تخريج الحديث، ولو مرسلاً، وتحت عنوان «رُوِي» أو ما شابه، بناء على تفسير البروجردي، أو بالتصريح بناءً على فهمنا له، وهذا كلّه مع التضعيف فكيف مع الجهالة؟! ولعلّ هذا يفسّر أيضاً ـ وفقاً لفهم البروجردي ـ مراسيل الكثير من العلماء.

د ـ ثمّة أمر مهم جداً أيضاً يجب عدم إغفاله هنا، وهو أنّ فكرة التسامح في أدلّة السنن وعدم التشدّد في روايات فضائل الأعمال ومكارم الأخلاق والسنن وغير ذلك كالطبّ وخواصّ الأشياء وغيرها.. هذه الفكرة يُحتمل جداً، وربما لا يبعد، أنّها كانت موجودة في وعي العلماء في تلك الفترات عند الشيعة والسنّة، وعليه فسوف تكون مبرّراً للمحدّث بنقل روايات كثيرة ـ حتى عن الرواة الضعاف، فضلاً عن المجاهيل ـ في هذا المجال؛ لإمكان الاعتماد عليها أو لعدم وجود ضرر ـ بتصوّرهم ـ في الاعتماد عليها.

وينتج عن هذا الاحتمال الوجيه الملموس واقعيّاً أنّه يجب حذف مجموعة النصوص التي ورد هذا الراوي في أسانيدها وكان مضمونها من هذا النوع؛ لاحتمال أنّ ذكر اسمه هناك لم يكن لوثاقته، بل للتسامح في مضمون رواياته المنقولة، وهذا ما سيخفّف كثيراً من حجم تأثير الكمّ العددي للروايات عن هذا الراوي أو ذاك في حساب مبرّر توثيقه بملاك كثرة الرواية عنه من قبل الأجلاء.

هـ ـ ما ذكرناه آنفاً، من أنّه من الممكن في بعض الحالات أن يكون الراوي الذي نريد تحقيق حاله قد وقع في الطريق إلى كتابٍ مشهور معلوم النسبة لصاحبه، وليس عند الثقة طريق شكليّ لهذا الكتاب إلا هذا الراوي الذي لم يثبت ضعفه عنده، وهنا مجرّد ذكره للطريق كان لتتميم السند لا للاعتماد، والمفروض أنّ الآخرين لا يعيبون عليه فيه بعد علمهم أيضاً بكون الكتاب المصدر معلوم النسبة، فكيف نحرز في هذه الحال أنّ ذكره لاسمه ولو كثيراً يفيد توثيقه له؟ ويكفينا هنا أن نحتمل في الجملة أنّ هذا الكتاب أو ذاك

كان مشهوراً لكي نعرف أنّ هذا الطريق المذكور له في المشيخة أو التهذيب أو الفهارس لا يوجب التوثيق، ومع ذلك سيؤدّي هذا الطريق إلى تكرّر اسم هذا الراوي في عشرات الروايات وربما مئاتٍ منها.

بل في بعض الأحيان ربما يتوفّر للمحدّث طريقان للكتاب المشهور، وكلّ واحدٍ فيهما يعاني من راوٍ مجهول الحال، لكنّه يختار أحد الطريقين بخصوصه لعلوّ الإسناد فيه مثلاً أو لخواصّ أُخر، كما هو معروف بين المحدّثين، وهذا ما يفسح المجال في بعض الحالات على إمكان وجود طريقين لكنّه اختار أحدهما بعينه لغير ملاك الوثاقة.

ونحن نلتزم بأنّهم لم يذكروا في الفهارس والمشيخات جميع الطرق التي عندهم، لكنّ هذا لا يعني أنّه في كلّ الرواة لهم طرق متعدّدة بالضرورة، بل يكفي ذلك في جملة وفيرة، ومن ثمّ ـ وهذه نقطة مهمّة ـ فنحن لا نريد إثبات السلب الكلي لندّعي أنّ كلّ من أكثروا الرواية عنه فهو مجهول، بل نكاد نطمئنّ بأنّهم يوثقون بعضهم، لكنّ الإيجاب الكلّي هو المشكلة، ومن ثمّ فيصعب وضع اليد على كلّ اسم أكثروا من الرواية عنه وادّعاء توثيقهم له.

و ـ إنّ هذا كلّه يبرّر كثرة رواية الروايات التي وقع في طريقها مجهول أو ضعيف، فليست الكثرة هنا دليل توثيق، وليس التحديث متوقّفاً ـ حصرياً ـ على التوثيق. بل لعلّ هذا ما يفسّر لنا كثرة مراسيل الصدوق، وكثرة روايات الرواة الضعاف في كتب الحديث عند المسلمين، فنحن نجد الطوسي ضعّف رجالاً روى هو عنهم، ونجد الكشي ضعّف رجالاً روى عنهم، ونجد ابن حنبل ضعّف رجالاً روى عنهم في مسنده، وهذا أمرٌ حصل بكثرة وبدرجات متفاوتة.

ومن أمثلة ذلك تضعيف الطوسي في الفهرست لسهل بن زياد[1]، مع أنّه روى عنه مئات الروايات في كتبه الحديثيّة وطرقه، بل في كتاب الاستبصار قال عنه: «وأما الخبر

(١) انظر: الفهرست: ١٤٢.

الأوّل فراويه أبو سعيد الآدمي، وهو ضعيف جداً عند نقّاد الأخبار»[١]، مع أنّه اعتمد عليه في الاستبصار نفسه، وجعله قرينة جمع في غير موضع.

وكذلك محمّد بن سنان، فقد ضعّفه الطوسي في الفهرست والرجال والاستبصار والتهذيب[٢]، مع أنّه روى عنه في مختلف كتبه مئات الروايات.

ومن أمثلة ما نحن فيه أيضاً تضعيف الطوسي لعمار الساباطي[٣]، وعلي بن حديد[٤]، مع أنّه روى عن كلّ واحد منهما عشرات الروايات.

هذا في الضعاف، فكيف في المجاهيل؟!

وبهذا يظهر أنّ كثرة الجليل من الرواية عن شخصٍ لا يكشف عن توثيقه له، خاصّةً لو كانت الرواية عنه مع الواسطة. وعلى المنوال المتقدّم رواية الأجلاء ولو بكثرة.

قد تقول: إنّ إكثار الأجلاء والكبار الرواية عن شخص دليل توثيق؛ لأنّ ذلك عمل سفهي لا نرى له وجهاً يبرّره[٥].

والجواب: قد تبيّن أنّ له ما يبرّره من حفظ التراث تارةً، والاستفادة من هذه المرويّات في حشد النصوص وتحصيل الوثوق بالصدور تارةً أخرى، وتوظيف هذه النصوص فيما لا يشترط فيه الصحة السنديّة كما في السنن وأمثالها ثالثة وهكذا، فأي سفاهةٍ في ذلك؟!

وقد تقول: إنّ المحدّثين الكبار كالكليني والبخاري قد وضعوا كتبهم لتكون مرجعاً للأجيال، فكيف يعقل أن يضمّنوها روايات عن الضعاف والكذابين؟ وهل هذا معقول في حقهم؟!

---

(١) الاستبصار ٣: ٢٦١.

(٢) انظر: الفهرست: ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ والرجال: ٣٦٤؛ والاستبصار ٣: ٢٢٤، وتهذيب الأحكام ٧: ٣٦١.

(٣) انظر: الاستبصار ١: ٣٧٢.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١: ٤٠، و ٣: ٩٥.

(٥) دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ١٥٤ ـ ١٥٥.

والجواب ـ بغضّ النظر عن تشكيكنا في التفات كثير من المحدّثين لفكرة أنّ كتبهم ستكون مرجعاً للأجيال، فلم يكونوا عالمين بالغيب، والكليني ألّف كتابه لشخص كان يعرفه، ولعلّه كان من العلماء أيضاً، واشتهار الكتب فيما بعد وصيرورتها مرجعاً لا يعني أنّ أصحابها كانوا ملتفتين إلى هذه المرجعيّة بهذا العرض العريض ـ: إنّ المحدثين ربما كانوا يريدون تقديم التراث الحديثي بين يدي الأجيال لتمحّصه وتنقده، وكانت تخشى من زوال هذا التراث، فجمعوه وقدّموه في موسوعاتٍ حديثية ليكون في متناول الجميع، وما قدّمناه سابقاً يجري هنا أيضاً.

قد تقول: إنّ إكثار الرواية يلازم طول الصحبة، وهي لا تجتمع عادةً مع كون المرويّ عنه مجهول الحال[١].

والجواب: إنّ كثرة الرواية قد تجامع قلّة الصحبة كما في الإجازات، يضاف إليه أنّه قد يكون الشيخ يلقي رواياته على عدد كبير من التلامذة، ثم ينصرف إلى بيته، فلا تكون له علاقة وطيدة بالجميع بل بالبعض المقرّب منه. هذا مضافاً إلى أنّ كثرة الرواية قد تكون مع الوسائط أيضاً.

ومما تقدّم يظهر أنّ الرواية وإكثارها من واحدٍ ثقة أو جليل أو من كثير ثقاتٍ أو أجلاء، أو من متعدّد كذلك، لا تفيد توثيقاً ما لم تتمّ قرائن تبعّد احتمال عدم التوثيق، كوضوح اعتمادهم عليه مع عدم إمكان تبرير هذا الاعتماد إلا على الوثوق بحديثه من خلال وثاقته.

٧.٥. الرواية عن شخص أو أشخاص مجهولي الهويّة

ذكر الوحيد البهبهاني أنّ رواية الثقة أو إكثاره عن أشخاص مجهولي الهويّة مثل: عن غير واحد، أو عن رهط، أو عن بعض أصحابنا، دليل توثيق، بل عدّ ذلك روايةً قويّة في غاية القوّة، بل وأقوى من كثير من الصحاح؛ بناءً على أنّه يبعد أن لا يكون فيهم ثقة[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ١٥٦.

(٢) انظر: الفوائد الرجالية: ٥٣؛ وتعليقة على منهج المقال: ٢٩ ـ ٣٠.

وهذا الكلام غير واضح؛ إذ لعلّه نسي اسمه أو اسمهم، وربما كانوا ثقاتاً أو بعضهم من الثقات، وربما كانوا مجاهيل ونسي تحديدهم، كما في حالة ابن أبي عمير، علماً أنّ كثرة ذكره ذلك لا يدلّ على وحدة المراد منهم في كلّ رواية فيتردّد الأمر، بل قد يكون النسيان أو التعمية من أحد الرواة الواقعين في السند بعد هذا الثقة، فيكون الثقة قد ذكر أسماءهم لكنّ الراوي الواقع بعد هذا الثقة هو الذي حذف الأسماء أو نسيها، وربما يكون قد حذفها عمداً في بعض الحالات لكونهم من الضعاف عنده أو عند المشهور، فلم يرد ذكرهم في السند، أو ربما يكون الحذف اختصاراً، بمعنى أنّهم وجدوا أنّ عدد هؤلاء هو ثلاثة مثلاً فلم يريدوا ذكر الأسماء كاملةً فاختصروا، بل قد يكون هذا التعبير عند بعض المحدّثين أو الرواة له مصطلح خاصّ به، ولكنّنا لم نتعرّف على مصطلحه، فكان اختصاره اعتماداً على أنّه يريد بهم فلاناً وفلاناً، كما قيل مثله في عدّة الكليني في الكافي.

نعم، لو كان عنده اصطلاحٌ خاص عرفنا مراده منه أمكن العمل عليه، كما في عُدد الكليني عن المشايخ الثلاثة، والتي ثبت وثاقة بعض رواتها، أو كما في بعض حالات الاعتماد على السند السابق المذكور في الكلام، مما يحصل أحياناً مع الشيخ أبي جعفر الطوسي، وكذلك لو كان التعبير ـ ولعلّ هذا هو مراد البهبهاني ـ كاشفاً عن تعدّد المرويّ عنهم وأحرزنا بحساب الاحتمال بُعد أن يروي هذا الشخص عن ثلاثة ضعافاً معاً أو ليس بينهم ثقة، وهو أمر يختلف باختلاف الرواة من حيث نوعيّة غالبيّة مشايخهم، وهو ما طُرح في مسألة مراسيل ابن أبي عمير الأزدي، وإلا لم نفهم وجهاً لجعله خبراً تاماً سنداً بوصفه أمارة عامّة.

والنتيجة: إنّ رواية الثقة بكلّ أشكالها، لا تمثل دليلاً على الوثاقة ولا العدالة إلا مع قرينة خاصّة إضافيّة ومراكمة خاصّة مورديّة.

٨. الوكالة عن المعصوم

لو صار إنسانٌ وكيلاً عن المعصوم، فهل يكون ذلك دليلاً على عدالة هذا الشخص أو

وثاقته وضبطه أو لا؟

هذه المسألة تارةً تُبحث بشكل متفرّق موردي وأخرى بشكل عام، فتجد أحياناً الحديث عن التوثيق بملاك التوكيل في تولّي الأوقاف أو الأمور الماليّة وأخرى بملاك مطلق التوكيل أو حتى أن يكون حاجباً أو خادماً أو بوّاباً أو كاتباً، وثالثة حالة ما لو أرسله إلى شخص لتسليمه رسالةً خطيّةً أو شفويّةً منه إليه كالسفراء بين الدول، كما ورد في زهر بن قيس وزياد بن كعب بن مرحب[1]، والكلّ كما سنرى يرجع لبحث واحدٍ يحتاج نظرةً شاملة.

كما أنّ هذا الموضوع تارةً يُبحث من زاوية أنّ الوكالة بنفسها كاشف عن التوثيق خاصّةً من قبل الموكّل، وأخرى يبحث في أنّ إطلاق الرجاليّين كلمة (الوكيل)، هل هي من ألفاظ التوثيق بحيث تكون هذه الكلمة توثيقاً من الرجالي للوكيل ولو لم تكن الوكالة موجبةً للتوثيق بنفسها عندنا أو لا؟

١.٨. الوكالة بوصفها مؤشر التوثيق

ذهب العلماء في هذه المسألة مذاهب، فمن قائلٍ بالدلالة مطلقاً، ومن قائلٍ بعدمها مطلقاً، ومن قائل بتفصيلٍ هنا أو هناك.

وعليه، فهنا نظريّات لابد من استعراضها، وهي:

١.١.٨. نظريّة دلالة الوكالة مطلقاً على الوثاقة

ويُقصد بهذه النظرية في جانبها الإطلاقيّ أنّ مطلق توكيل المعصوم لشخصٍ دليلٌ عل توثيقه له، بلا فرقٍ في ذلك بين أن يوكّله في الأمور العامّة المهمّة كالدِّين والأموال وإدارة شؤون مجتمعٍ أو قوم، أو في الأمور الشخصيّة كالبوّاب والخادم والوكيل في شراء منزلٍ

---

(١) انظر في هذا التشقيق ـ على سبيل المثال ـ: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٥ ـ ٢٦؛ وانظر في الرسول: محمود درياب النجفي، نصوص الجرح والتعديل ٢: ٢٤.

وما شابه ذلك.

وهذه النظريّة ذهب إليها بعض العلماء، كالعلامة المامقاني[١]، وإن كان تخميني أنّ الأغلبيّة الساحقة من العلماء ذهبوا للقول بالتفصيل، على اختلاف فيما بينهم في نوعيّة التفصيل، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وقد استدلّ لهذه النظرية بالآتي:

الدليل الأوّل: إنّ السيرة والعادة العرفيّة جرت على أن لا يوكّل الإنسان في أموره إلا من كان موثوقاً به، وإذا كان الناس يقومون بذلك فكيف بالمعصوم؟! بل توكيل المعصوم لغير الثقات العدول هتك لساحته المقدّسة، ولا يليق نسبته إليه.

وهذا الدليل يفترض أن يُثبت وثاقة كلّ من كان وكيلاً لأحدٍ من الرواة والعلماء الثقات؛ إذ ما دام الطبع العرفي والعقلائي كاشفاً عن ذلك، فلا خصوصيّة للمعصوم بحسب هذا الدليل؛ لهذا يُفترض بصاحب هذا الدليل أن يجعل الوكالة عن الثقة دليلَ توثيقٍ، لا خصوص الوكالة عن النبي أو أئمّة أهل البيت أو الصحابة مثلاً.

وعلى أيّة حال، فقد ناقش السيد الخوئي هذا الدليل وروحه بأنّه لا يوجد أيّ تلازم بين الوكالة والوثاقة في الرواية، فضلاً عن العدالة؛ لأنّه لا تُشترط العدالة شرعاً ولا الوثاقة في التوكيل إجماعاً، فيجوز توكيل الفاسق، غاية الأمر أنّ العقلاء لا يوكّلون من لا ثقة لهم بأمانته في الماليّات، وهذا غير اعتبار العدالة[٢].

---

(١) مقباس الهداية ٢: ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ هذا وظاهر إطلاق بعضهم أنّهم يذهبون إلى هذا الرأي وإن كان يحتمل انصراف كلامهم إلى خصوص الوكالات العامّة المعروفة والتوليات الكبيرة، فانظر: منتقى الجمان ١: ١٩؛ وإكليل المنهج في تحقيق المطلب: ١٦٦، ٣٧٢؛ وتعليقة على منهج المقال: ٢٦، ٤٥، ٢٧٣، ٣٩٩؛ ومحمد جعفر شريعتمدار الاسترآبادي، لبّ اللباب في علم الرجال، ميراث حديث شيعه ٢: ٤٧٦؛ ومنتهى المقال ١: ٨٦، و ٧: ٤٧٣ ـ ٤٨١؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٠٣؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٩؛ وسبيل الهداية في علم الدراية: ١٢٣.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧١.

وقد ناقش بعضهم في هذا الكلام بأنّ السيرة العقلائيّة المدّعاة نلمسها بالوجدان، فإنّ الإنسان يرى من نفسه أنّه لا يوكّل شخصاً ولو في شراء منزلٍ له إلا إذا كان يثق به في أن لا يكذب عليه، فكيف يُدّعى أنّ العقلاء لا يلازمون بين الوكالة والوثاقة؟![1].

وهذا الكلام صحيحٌ في الجملة، بمعنى ضرورة أن يعتقد الموكّل بوثاقة الوكيل، بحيث لا يكذب عليه مما يرجع إلى عنصر الأمانة أيضاً بشكل من الأشكال، لكنّ هذا لا يعني مطلق الوثاقة بمعنى عدم الكذب مطلقاً، وعدم الكذب بالنسبة إلى غير الوكيل، وهذا أمرٌ واضح بالوجدان، فإنّك إذا وكّلت شخصاً في شراء منزلٍ أو إدارة مالٍ أو وقفٍ من بستان أو عقار أو دار، فإنك بالضرورة تعتقد بأمانته في عدم سرقة الأموال أو إهمالها أو التعدّي والتفريط فيها من جهة، كما تثق بأنّه لن يكذب عليك في أمرها بصفتك الموكّل، أما أنّه لا يكذب في سائر أمور حياته ومع الآخرين غيرك وفي غير ما وكّلته به، فهذا مما لا يظهر بالوجدان العرفي، ولا أقلّ من الشك فيُقتصر على القدر المتيقّن؛ لأنّ المورد من الأدلّة اللبية لا اللفظيّة.

وقد تقول ـ كما قيل فعلاً[2] ـ بأنّ التفكيك غير واضح؛ فإذا كنت لا تُحرز أنّ وكيلك صادق في كلّ ما يقوله مطلقاً، فهذا معناه أنّه يكذب أو يحتمل أن يكذب ولو في علاقته معك، فكيف يقع التصديق في مثل هذه الحال؟!

وهذه الذهنيّة التي ينطلق منها هذا الدليل، واستخدمها بعض المتكلّمين في بعض الأبحاث الكلاميّة كمسألة العصمة، غير صائبة؛ لأنّ التفكيك في أفعال الإنسان ظاهرةٌ عقلائية واضحة، فمن المستحيل عادةً أن يكشف المتديّن العاقل عن عورته في الشارع، لكن من الممكن جداً أن يغتاب شخصاً في مجلسٍ ما أو ينظر نظرة حرامٍ إلى امرأة ما، كذلك فيما نحن فيه فقد يكون الوكيل بحكم ارتباطه المالي بالموكّل ـ كون الوكالة عملاً له

---

(١) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٥٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٥٤.

ـ بحيث لا يكذب على موكّله؛ لأنّ ذلك قد يؤدّي به إلى خسارة موقعه أو قد يستثقل المؤمن أن يكذب على نبيّه أو إمامه (وهذا غير أن يكذب عن لسانهم أمام الآخرين)، لكن لا ضرورة في أن يكون صادقاً في كلّ أمور حياته الأخرى مع سائر الناس، فضلاً عن أن يكون عادلاً. فأنت ترى أنّ بعض الفاسقين المجرمين ثقة صادق في إخباراته التي تتصل بشؤون عمله؛ لأنّ هذا ضروري له لتأمين مصالحه التامّة، بينما هو كذاب لا يوثق به في سائر أمور الحياة.

إنّ التفكيك في السلوك الإنساني بين الأفعال وفي الفعل الواحد بين أكثر من محيط وظرف، هو ما تقوم عليه حياة الناس عادةً، وقد أجاد الشيخ آصف محسني بقوله هنا: «من المحسوس اختلاف وثاقة الأشخاص في الجهات والأحوال»[1].

والغريب أنّ مشهور العلماء القائلين بحجيّة خبر الثقة يتصوّرون تمام الوثاقة في شخص كافر فاسق شارب للخمر زانٍ قاتل للنفس المحترمة، ولا يرون ذلك مستحيلاً، فلا يدّعون التلازم بين الوثاقة والعدالة، بينما يستثقلون هنا أن يكون الوكيل في إصلاح بعض أعطال المنزل أو بناء بيت أو إجراء عقد أو غير ذلك غير ثقةٍ، مع أنّ الأمر هنا من هذا القبيل. بل لو تأمّلت سلوك كبار مراجع الدين في عصرنا لوجدتهم لا يتحرّزون عن توكيل من ليس بعادل ولا جليل ولا ثقة في بعض أمورهم العادية اليوميّة، ويتفقون مع بعض التجّار أو الموظّفين للقيام ببعض الأمور الجزئيّة لهم، فهل يبحثون عن الوثاقة التامّة والعدالة فيهم؟!

وعليه، لا يوجد أيّ دليل عقلي أو عقلائي يُثبت بالضرورة ـ ولو العرفيّة ـ عدالة أو وثاقة الوكيل بنظر الموكّل مطلقاً، فهذا الدليل الأوّل غير واضحٍ هنا في دلالاته الإطلاقيّة.

الدليل الثاني: الاستناد إلى النصّ الشرعي، والمقصود به ما دلّ من الآيات والروايات على النهي عن الركون إلى الظالم، فإنّ توكيل غير العادل أو غير الثقة لونٌ من ألوان الركون

(١) بحوث في علم الرجال: ٢٦.

إلى الظالمين، وهو محرّم حسب الفرض، فلا يصدر من المعصوم[1].

والجواب عن هذا الكلام واضح؛ فإنّ لازمه القول بحرمة مطلق التعامل ـ بما فيه المالي ـ مع غير العدول أو غير الثقات؛ ولو كان هذا الحكم حقيقيّاً لاختلّ نظام الحياة بالنسبة للمتديّنين، ولظهر ذلك في أسئلة المتشرّعة، مع أنّه لم يُفتِ أحدٌ بحرمة التعامل المالي والاقتصادي حتى مع الكافر، وقد اتضح في الأبحاث الفقهيّة بطلان هذا الفهم لهذه الآيات والروايات، وأنّ المقصود منها معنى سياسي سبق أن بحثناه في فقه الجهاد.

الدليل الثالث: الاستناد إلى روايةٍ خاصّة واردة في المقام، وهي خبر الحسن بن عبد الحميد، قال: شككت في أمر حاجز، فجمعت شيئاً ثم صرت إلى العسكر، فخرج إليّ: «ليس فينا شكٌّ ولا فيمن يقوم مقامنا بأمرنا، رُدَّ ما معك إلى حاجز بن يزيد»[2].

فإنّ الحسن بن عبد الحميد شكّ في حاجز بن يزيد، إمّا على مستوى عدالته وديانته أو على مستوى أصل وكالته عن الإمام المهديّ[3]، فخرج له توقيعٌ يعطي قاعدةً عامة تنفي إمكانيّة تطرّق الشك إلى من يقوم بأمر واحدٍ من أهل البيت، وهذه دلالة واضحة على عدالة جميع الوكلاء؛ تمسّكاً بإطلاق هذه الرواية.

ويناقش هذا الدليل:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند بالحسن بن عبد الحميد نفسه، حيث إنّه رجلٌ مجهول الحال، بل مهمل تماماً لم يترجمه أحد، ورواياته قليلة جداً، بل لعلّه لم تظهر له غير هذه

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٧١.

(٢) الكليني، الكافي ١: ٥٢١؛ والمفيد، الإرشاد ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢؛ والخصيبي، الهداية الكبرى: ٣٦٩؛ والطبرسي، إعلام الورى ٢: ٢٦٤؛ والإربلي، كشف الغمّة ٣: ٢٥٢؛ والحلبي، تقريب المعارف: ٤٣٥؛ ورواها الصدوق في كمال الدين: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، باختلاف يسير عن أبي محمّد السروي، وهو مهمل، ولعلّه ـ كما رجّح التستري في قاموس الرجال ١١: ٤٩٧ ـ هو الحسن بن عبد الحميد عينه.

(٣) انظر: الوافي ٣: ٨٧٤؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ٧: ٣٤٧؛ ومرآة العقول ٦: ١٨٩.

الرواية، وقد أقرّ بأنّهم لم يذكروه النمازيُّ الشاهرودي[1]، فلم يثبت توثيقه. ودعوى توثيقه بملاك خروج توقيع إليه في عصر الغيبة الصغرى[2]، باطلٌ قاعدةً كما سيأتي بحثه، بل لم يثبت أنّه خرج إليه توقيع، حيث المفروض أنّه هو الراوي نفسه لهذا التوقيع.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي وغيره، من أنّ كلمة «من يقوم مقامنا بأمرنا» ظاهرة في منصب السفراء والنوّاب وما كان من هذا القبيل، لا مطلق الوكيل[3].

وأورد على المناقشة الدلاليّة للسيد الخوئي بأنّ تعبير «يقوم مقامنا بأمرنا» مطلق، لا يختصّ بمورد أو بالأمور الخطيرة؛ لأنّ كلّ من يوكّله المعصوم في أمرٍ من الأمور حقيراً كان أم خطيراً يصدق عليه أنّه قائم مقام المعصوم بأمره في هذه المهمّة[4].

وهذا الكلام يقف عند حدود الصدق الحرفي للجملة، ولا يتطلّع إلى السياق وإلى نوعية التعبير وإلى الملابسات، فعندما يقع شكّ الحسن بن عبد الحميد في أحد الوكلاء في عصر الغيبة الذي لا يوكِّل فيه المعصوم في بيع داره أو مركبه، ثم يصدر التوقيع بنفي الشكّ عن القائمين مقام الإمام، فإنّ هذا السياق، إضافة إلى تعبير «القائم مقام»، لا ينعقد فيه إطلاق لحالة ما إذا قام شخص مقام الإمام في أن يوصل دابّة الإمام من طريق إلى طريق. إنّ هذا إذا لم يوجب الانصراف فلا أقلّ من أنّه يُفقدنا الظهور بالبُعد الإطلاقي الشمولي للنصّ، ولو لأجل تعبير (يقوم مقامنا) المختلف عن تعبير (من نوكله في أمرٍ ما) بالوجدان العرفي.

إنّ الإمام هنا يتصدّى لشأنٍ يتصل بالقضايا العامّة، ويُصدر قراراً أشبه بـ (الفرمان السلطاني)، فلو أصدر الحاكم قراراً بأنّ كلّ من وضعناه يجب التعاون معه، لفهم منه العرف ما يتصل بالشأن العام، لا ما يتصل بالشأن الشخصي الصرف، وهكذا الحال في

---

(١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث: ٢: ٤١٨.

(٢) انظر: علي أبو الحسن، الفوائد الرجاليّة: ١٥٦.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٧٢؛ وكلّيات في علم الرجال: ٣٤٥؛ وانظر: بحوث في فقه الرجال: ١٦٨.

(٤) أصول علم الرجال: ٤٨٤.

المقام، فدلالة النصّ على ما هو أوسع من ذلك مشكلة.

فالحقّ ما ذهب إليه السيّد الخوئي وجماعة، ولعلّ ما دفعه لذلك هو الاستيحاء التامّ الذي أخذه من النص وملابساته ومناسبات الحكم والموضوع.

أضف إلى ذلك أنّ الإمام هنا لا يُحرَز أنّه في مقام الإخبار، بل هو في مقام الإنشاء، فكأنه يريد أن ينهى الشيعة عن الخوض في التشكيكات فيمن يوكّل إليه أمرٌ يخصّ الشيعة في عصر الغيبة، فهذا مثل أن يدعم الحاكم المنصّبين من قبله في مناصب رسميّة حسماً لمادّة الفساد والخلاف وحدّاً من حملات تشويه صورة مسؤولي الدولة، وهذا يعني أنّ ما يقوله الإمام هنا حكمٌ حكوميّ، وليس إخباراً عن سياسة كلّ أهل البيت في أمورهم كلّها، فلاحظ جيّداً.

ثالثاً: إنّ ضمير الجمع في الرواية يمكن أن يرجع إلى أهل البيت جميعاً، ويمكن أن يكون راجعاً إلى خصوص شخص الإمام المهدي، فكأنّه يتحدّث عن نفسه، فيقول: إنّ ما صدر منّا هو كذا وكذا، ولا يخبر عن مطلق سياسة أهل البيت من آبائه في التعامل مع وكلائهم، ولا أقلّ من الشكّ في الدلالة. واحتمال التمييز ممكنٌ؛ نظراً لحساسية مرحلة الغيبة الصغرى والخصوصيّات الدقيقة التي رافقتها، بحيث قد تختلف عن مرحلة الإمام علي أو شخص النبيّ أو الإمام الباقر مثلاً، وعليه فلو سُلّم الاستدلال بهذا الحديث لما أمكن تعميمه لغير وكلاء الإمام المهديّ.

إشكالية الوكلاء المذمومين

أورد السيّد الخوئي على نظريّة التوثيق بالوكالة، بأنّه قد ثبت الذمّ في حقّ عدد من الوكلاء، وقد استعرض ذلك الشيخ الطوسي في كتاب (الغَيبة)، فلو كانت الوكالة دليلاً على العدالة، فكيف انفكّت عنها في موارد عديدة؟![1].

(١) معجم رجال الحديث ١: ٧١ ـ ٧٢.

ونوقش بأنّ ذلك الذمّ قد صدر بعد فترةٍ من التوكيل[1]، فلا يدلّ على اجتماع الذمّ والوكالة في لحظةٍ واحدة، بل قد يكون الذمّ قد صدر في أمرٍ لا يرجع إلى وثاقة الوكيل لساناً، وإنّما إلى أمانته الماليّة أو أخلاقه أو عقائده، فلا يدلّ عدم اجتماع الوثاقة والوكالة والذمّ.

وهذا الجواب على كلام السيد الخوئي صحيح، لكن تظلّ هناك مشكلة، وهي وجود بعض الروايات في الذمّ ظاهرها اجتماع الذمّ مع الوكالة، وكأنّ أهل البيت كانوا مقيّدين أحياناً في حركتهم مع الوكلاء، ومن ذلك ما رواه الشيخ الطوسي عن إبراهيم بن هاشم قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام، إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل، وكان يتولّى له الوقف بقم، فقال: يا سيدي، اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلٍّ فإني أنفقتها، فقال له: «أنت في حلّ»، فلما خرج صالح قال أبو جعفر عليه السلام: «أحدهم يثب على أموال آل محمد وأبنائهم ومساكينهم وفقرائهم وأبناء سبيلهم، فيأخذها ثم يجيء، فيقول: اجعلني في حلّ، أتراه ظنّ أني أقول: لا أفعل، والله ليسألنّهم الله تعالى عن ذلك يوم القيامة سؤالاً حثيثاً»[2].

والخبر تامّ السند على المشهور، وهو صريح في أنّ الإمام لم يكن ليعزل حتى بعض من كانوا مقصّرين في الأموال، ويبدو أنّ تجاذبات الأمور وملابساتها كانت تفرض الكثير من ذلك على الأئمّة، فكيف يكون الوكيل في أموال الوقف ثقةً بالضرورة؟!

وهذا ما نلمسه بالوجدان في عصرنا الحاضر، فقد يكون المرجع الديني نفسه أو غيره مقيّد اليد في سحب وكالةٍ أو منصبٍ من شخصٍ نتيجة اعتبارات اجتماعيّة وسياسية وقبلية ومناطقيّة، بل قد تفرض الظروف عليه القبول بتولية شخص دون غيره لاعتبارات زمنيّة وعناوين ثانوية طارئة، وهذا أمرٌ يُدركه كلّ من له مراس وخبرة في القضايا

---

(١) أصول علم الرجال: ٤٨٦، وبحوث في فقه الرجال: ١٦٧؛ ومحمد حسين الجلالي، دراية الحديث: ٣٦٩؛ والسيفي، مقياس الرواة: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) الاستبصار ٢: ٦٠؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٤٠؛ والغيبة: ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ والكافي ١: ٥٤٨.

السلطويّة والإداريّة والاجتماعيّة مع الناس، خاصّة في المجتمعات غير المستقرّة، فمن الممكن أنّ بعض الأئمّة في بعض الأحيان كان بعض الوكلاء مرفوضين من قبلهم، لكنّهم ما كانوا يقدرون ـ لاعتبارات زمنيّة ـ على عزلهم، بل ربما فُرض أمر توكيلهم لبعض الوكلاء عليهم فرضاً، وإن كان الأمر الثاني أقلّ وقوعاً عادةً.

وهذا ما حصل مع شخص النبيّ الأكرم في علاقاته ببعض المنافقين في المدينة، حيث كان يتحرّج أحياناً عن التشدّد معهم لاعتبارات مصلحيّة عامّة كما هو معروف، مثل رفضه قتل بعض المنافقين والمتآمرين حتى لا تتسامع الأمم أنّ محمّداً يقتل أصحابه، ممّا هو مرويّ منقول[1].

يقول السيّد محمّد رضا السيستاني ـ نجل المرجع الديني السيّد علي السيستاني ـ ما نصّه: «ولكنّ الإنصاف أنّه لا سبيل إلى الاطمئنان بتمامية البيان المذكور، ولاسيما مع ما يُلاحظ من أنّ الأئمّة كانوا يعيشون في ظروف صعبة يضطرّون بسببها إلى الإبقاء على وكالة بعض الخائنين، كما هو الحال بالنسبة إلى مراجع التقليد في هذا الزمان، فليتأمّل»[2].

ومن هنا، قد يفصّل في بعض الموارد بين الأئمّة فيما بينهم وبين ظروفهم وحالاتهم، وبين عصر بسط اليد وغيره.

هذا، وذكرُنا لهذا الحديث ـ عنيتُ خبر إبراهيم بن هاشم ـ احتجاجيٌّ نقضيّ، وإلا فلا نسلّم به، ونجد أنّ مضمونه فيه بعض الغرابة من بعض الجهات التي نتركها الساعة، فضلاً عن أنّ هذه الرواية لا تفيد عدم وثاقة صالح بن محمد بن سهل، بل تفيد عدم أمانته، بل طلبه الإذن اللاحق والتحليل شاهد حسن نيته من بعض الجوانب، وسنترك

---

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٣: ٣٥٤ ـ ٣٥٥، ٣٩٣؛ وصحيح البخاري ٤: ١٦٠؛ وصحيح مسلم ٨: ١٩؛ والكامل في التاريخ ٢: ١٩٣؛ وسيرة ابن هشام ٣: ٧٥٩؛ وجامع البيان ٢٨: ١٤٣؛ والمسترشد: ٥٤٠ و..

(٢) قبسات من علم الرجال ١: ٣٩. وإنّما اخترتُ نصَّه؛ لما يملكه ـ حفظه الله ـ من موقع عمليّ ميداني، يجعل إفادته هذه بمثابة شهادة واقعيّة منبثقة عن واقع التجربة، فلاحظ.

التعليق على هذه الرواية، لكنّ الفكرة الأساسيّة معقولة.

نعم، افتراض أنّ أصل التوكيل كان قهريّاً وإن كان وارداً، لكنّه قليل عادةً، لا يمنع من جعل الوكالة في الجملة أمارة توثيق، ومن ثمّ يُستند إلى الاستصحاب في إثبات وثاقته لاحقاً، ونفي احتمال عروض الخيانة عليه، وعجز الإمام عن عزله، فإشكال السيّد الخوئي غير واضحٍ في سلب الأماريّة عن مطلق التوكيل، وسيأتي تحديد الموقف عند الحديث عن القول بالتفصيل إن شاء الله.

وبهذا يتبيّن أنّ النظريّة التي ترى إثبات الوثاقة بمطلق الوكالة غير صحيحة ولم ينهض عليها دليلٌ مقنع.

٢.١.٨. نظريّة عدم دلالة الوكالة مطلقاً على التوثيق

يظهر من السيّد الخوئي تبنّي هذه النظريّة؛ حيث لم يستثنِ سوى السفراء والنواب وأمثالهم، ولم يرَ الوكالة دالّةً على شيء، واذا جعلنا السفارة والنيابة نوعَ وكالةٍ، فسيكون السيد الخوئي أيضاً من القائلين بالتفصيل في أمر الوكالات.

ومستند الخوئي ما تقدّم في مناقشة أدلّة القائلين بدلالة الوكالة على التوثيق مطلقاً، وقد تبيّن صحة كلامه في نفي إطلاق الدلالة، لكنّ الموقف النهائي من هذه النظريّة ـ أي إطلاق عدم الدلالة، وليس عدم إطلاق الدلالة ـ لن يظهر إلا بعد النظر في النظريّة الثالثة القائلة بالتفصيل في نوعيّة الوكالات، فانتظر.

٣.١.٨. نظريّة التفصيل بين الوكالات والظروف

تطرح هذه النظريّة التي نزعم أنّ روحها ومبدأها يذهب إليه الأعمّ الأغلب من العلماء إن لم يكن جميعهم، إلى ضرورة التمييز بين أنواع الوكالات وحدودها ومستلزماتها ومقتضياتها.

يقول السيد علي الفاني: «الوكالة تتصوّر على أنحاء: الأوّل: أن يكون وكيلاً عنهم عليهم السلام فيما يرجع إلى شؤون الدين كالإفتاء والقضاء وإمامة الناس وإرشادهم إلى

ما فيه صلاحهم، ونقل كلام المعصومين إليهم وما شاكل ذلك. الثاني: أن يكون وكيلاً عنهم فيما يتعلّق بأمور النظام العام، كنصب العيون، وتحميل الرايات في الغزوات والحروب، والتولية في إجراء أحكام وقائيّة من تعزير أو قتل وما إلى ذلك. الثالث: أن يكون وكيلاً من قبلهم فيما يعود للحقوق والواجبات الماليّة كالأخماس والزكوات والكفّارات وما شابه ذلك. الرابع: أن يكون وكيلاً من قبلهم بالنسبة إلى الحقوق الخاصّة للناس أو ما ناظرها، كحفظ المساجد والأوقاف والمدارس وإدارتها وسائر ما يتعلّق بشؤونها. الخامس: أن يكون وكيلاً من قبلهم في جملة من المسائل الخاصّة التي لا ترتبط بأمور الدين ولا بالناس، كشراءٍ وبيعٍ وإيصال رسالةٍ، وطلب حاجةٍ وما شاكل ذلك»[1].

وهذا يعني أنّ الوكالة قد تكون في الأمور الشخصيّة، وقد تكون في الأمور العامّة التنظيميّة، وقد تكون في الأمور الدينيّة وهكذا، الأمر الذي يفرض قبل إصدار حكمٍ في قضيّة دلالات التوكيل أن تكون لدينا ـ كما يقول الدكتور الفضلي[2] ـ معرفة تاريخية عمل الوكلاء وطبيعة توكيلات الأئمّة، وأنّ هذا الأمر يمكن أن يكون مفتاحاً للتوفيق والمصالحة بين الآراء المختلفة في هذا الموضوع.

يذهب بعضُهم إلى التفصيل بين الأمور الشخصيّة والعامّة، فما كان من النوع الأوّل فلا تدلّ الوكالة على التوثيق فيه، بخلاف النوع الثاني بأشكاله، فإنّ السيرة العرفيّة والمتشرّعية قائمة على أن ينتخب الموكّل من يليق بهذا المنصب بحيث يثق به ويطمئنّ إليه؛ لأنّ فساد الوكيل يعدّ إهانةً أيضاً للموكّل، وضياعاً للحقوق؛ وهذا يعني أنّ الوكلاء العامّين والسفراء وأئمّة الدين في المناطق والنواحي والمتولّين للشؤون المالية من الأخماس والزكوات والأوقاف ونحو ذلك مما يرجع إلى الشأن العام.. كلّهم نحكم بوثاقتهم بالوكالة التي أعطيت لهم، دون الوكيل في بيع الدار أو ما شابه ذلك[3].

(١) علي الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) عبد الهادي الفضلي، أصول علم الرجال: ١٢٥.

(٣) انظر: بحوث في فقه الرجال: ١٦٤ ـ ١٦٦؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤٨٤ ـ ٤٨٦؛

ويرى بعضٌ آخر التمييز بين الأمور الماليّة والحسبيّة، وبين الأمور العامة، حيث استفاد التوثيق في العامّة دون الماليّة، وبهذا تخلّص من إشكال الذموم التي وردت في وكلاء أهل البيت[١]، ولعلّه لا يرى الدلالة على التوثيق في الشؤون الشخصيّة بطريقٍ أولى.

وميّز السيد حسن الصدر، فذهب لعدم دلالة الوكالة على شيء إلا إذا كانت الوكالة في جهة تؤخذ فيها العدالة، ولعلّ مراده مثل القضاء والإفتاء وإمامة الجمعة والجماعة وغير ذلك[٢].

٤.١.٨. الموقف المختار في مسألة الوكالة

الوكالة تارةً تقترن بقرينةٍ ما تفيد التوثيق، وهذا واضح، وأخرى لا يحتفّ بها ما يقرنها ممّا يفيد التوثيق، والكلام في الحال الثاني.

والذي يبدو لنا أنّ:

١ ـ توكيل الإمام شخصاً في شأنٍ شخصي لا يفيد توثيقاً ولا تعديلاً، في غير ما وُكّل به، كما بيّناه سابقاً، عند مناقشة أدلّة إطلاق إفادة التوكيل للتوثيق.

٢ ـ أمّا الشأن العام، فالذي يبدو أنّه يفيد التوثيق والوثوق بالوكيل في أن لا يستغلّ منصبه للتحديث عن الموكّل ـ وهو المعصوم ـ كذباً وافتراءً، فالوكلاء العامّون أو السفراء يُفترض أن يكونوا ثقاتاً، وكذلك الحال في الوالي أو الذي ينصبه المعصوم على أهل منطقة كمصر أو البحرين، فإنّ العقلاء يرون أنّ الوكلاء في مثل هذه المناصب موثوقٌ بهم بحيث لا ينسبون للموكّل أموراً غير صحيحة، وكذلك الوكالة في الشأن الديني كالإفتاء أو القضاء[٣] بما يرجع إلى التحديث في مثل تلك العصور.

والغريفي، قواعد الحديث ٣: ١٠٣ ـ ١٠٥؛ والسيفي، مقياس الرواة: ١٣٤.

(١) انظر: محمد حسين الجلالي، دراية الحديث: ٣٦٨ ـ ٣٧١؛ ولعلّه يظهر من آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٦، ٣٥.

(٢) انظر: حسن الصدر، نهاية الدراية: ٤١٧.

(٣) موضوع شريح القاضي نُعرض عنه هنا، فإنّ فيه كلاماً يُراجع في محلّه.

٣ ـ أما الوكالة في القضايا الماليّة فلا تفيد الوثاقة؛ حيث يكفي فيها أن يكون مأموناً في مجال الأمور الماليّة بحيث لا يكذب بما يؤدّي إلى خلاف هذه الأمانة، أما في غير ذلك فلا يهتمّ الموكّل ما لم يكن الوكيل نفسه ـ ولو من غير جهة الوكالة ـ معروفاً لدى الإمام بالتحديث عنه ونقل الروايات عنه، فإنّه من المتوقّع أن يكون توكيله مفضياً إلى مزيد من النقل الكاذب على الإمام، الأمر الذي يبعّد احتمال تنصيبه في هذا الموقع.

والوكلاء في الأمور الماليّة لا يُشترط أن يكونوا علماء أو يقصدهم الناس في قضايا الدين أو يكونوا على صلةٍ وتواصل مع الإمام، بل قد يكونون مجرّد تجار مأمونين لديهم صلاتهم بأصحاب الأموال وهم أمينون في مجال المال بحيث يُستأمنون في هذا المجال، فلا يسرقون المال، ولا يكذبون بما يؤدي إلى خلاف هذه الأمانة، فيمكن للإمام توكيل شخص بهذه المواصفات مع عدم العلم بحاله في سائر الجهات، فلا يدلّ التوكيل هنا على التوثيق.

نعم، قد تدخل هنا اعتبارات أخرى كما قلنا، كما لو طالت مدّة الوكالة وكان الوكيل ـ في زمن هذه الوكالة ـ معروفاً بالتحديث، فإنّ عدم عزل النبي أو الإمام له مع انكشاف حال الكذاب عادةً إذا كان مُكثراً في الرواية بعد مرور سنوات بالنسبة إلى موكّله.. شاهدٌ على وثاقته، إن لم نحتمل احتمالاً عقلائيّاً وجود ظروف حالت دون تمكّن الإمام من عزله.

فالحقّ هو القول بالتفصيل بأن يقال: إنّ الوكالة إما أن تكون في الأمور الشخصيّة وإما في غيرها:

أ ـ فإذا كانت في الأمور الشخصيّة ـ والتي منها كونه عاملاً عند النبي أو الإمام في أرضٍ أو مصنع أو دكّانٍ أو حاجباً أو بواباً أو حارساً شخصيّاً أو.. ـ فلا تدلّ على التوثيق نوعاً وعادةً.

ب ـ وأما إذا كانت في غيرها:

١ ـ فإن كانت في الشأن العام الذي يستدعي التحديث عن الموكّل ونقل كلماته، كما في السفارة والنيابة، والوكالة في الأمور الدينية العلميّة كالإفتاء والقضاء، والوكالة في الأمور

التنظيميّة العامّة كالولاية، دلّت على التوثيق. ومنه كونه من أبواب النبي أو الأئمّة لو ثبت لهذا مفهوم واضح، يدلّ على مثل مقام علي بن أبي طالب بالنسبة للنبي نفسه[١].

٢ ـ وإلا ـ كما في الوكالات الماليّة، والوكالات المتصلة بإدارة شؤون عسكريّة أو مدنيّة جزئيّة، أو إجراء الحدود والتعزيرات، أو في إدارة أموال خاصّة لبعض الناس كمدرسة أو وقف أو غير ذلك، أو في إيصال رسالة خاصّة كالسفير بين شخصين، أو في تحمّل أو أداء شهادة محدّدة في موضع معيّن[٢]، ونحو ذلك من الوكالات ـ فلا تدلّ على التوثيق المطلق، إلا مع القرينة ككونه محدّثاً عن الإمام ومُكثراً، ثم يقوم الإمام بتوكيله ويعلنه وكيلاً له في الأموال مثلاً أمام الناس، أو يقرّه على وكالته مع نفي احتمال اضطراره إلى هذا التوكيل أو الإقرار. بل لا يبعد جريان هذه القرينة ـ قرينة كونه مكثراً معروفاً في الرواية ـ حتى في الوكالات الشخصيّة في الجملة، فتأمّل.

وينتج عن ذلك أنّ إكثاره ومعروفيّته بالتحديث لابدّ أن يكونا قبل زمان التوكيل، فلو عُرف أو أكثر من التحديث بعد زمان التوكيل أو بعد وفاة الموكّل لم ينفعنا هذا شيئاً، ولا ينفعنا مطلق رواياته عن الإمام ولو عشرة أو عشرين رواية فقط، بل لابدّ أن يكون تحديثه

---

(١) تحدّث حول الأبواب وذكر أسماءهم، السيد علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ١٤٤ ـ ١٤٦. وإثبات كون الشخص باباً بهذا المعنى للنبي أو الإمام يحتاج أيضاً إلى دليل.

(٢) أدرج الشيخ آصف محسني (بحوث في علم الرجال: ٣٤) اختيارَ النبيّ أو الإمام شخصاً لتحمّل الشهادة أو أدائها في عداد الأمارت النافعة، لكنّها قليلة النفع، والأصحّ أنّها غير نافعة إلا بقرينة؛ لأنّ ذلك عندما يكون في موردٍ جزئيّ محدّد، فلا نستطيع معرفة ملابساته وخصوصيّاته، فقد يثق به في هذا الموضوع بالخصوص، لكن لو تكرّر ذلك كثيراً أو عُرف عنه اختياره لهذا الأمر ونحوه، فلا بأس به، غير أنّه يكاد لا يكون له مصداق في الخارج بالنسبة إلينا اليوم على مستوى التراث الحديثي والرجالي. نعم، لو كانت الشهادة من الشهادات الشرعيّة لا مطلق إخبار الثقة، وقلنا بشرط العدالة في الشاهد، فيُفهم عرفاً أنّ الإمام يراه عادلاً، لكن يبقى إثبات وثاقته بمعنى الضبط والدقّة، فإنّ اختياره لذلك لمرّة واحدة لا يشير إلى مطلق وجود الضبط والدقّة عنده عموماً إلا بنحو القرينة الناقصة، بخلاف حال التكرار.

بحيث لو سأل عنه الإمام قبل التوكيل يكون معروفاً بنقل الرواية عن لسانهم عليهم السلام.

٢.٨. الوكالة بوصفها من ألفاظ المدح والتوثيق

إذا استخدم علماء الرجال كلمة (الوكيل) في وصف أحد الرواة، فهل يُستفاد من ذلك توثيقهم لهذا الراوي؛ لأنّ هذه الكلمة تقع في سياق المدح أو لا؟ وقد كثرت هذه الكلمة في أدبيّات الشيخ أبي جعفر الطوسي والشيخ الكشي والعلامة الحلّي.

إلا أنّ الصحيح أنّ مجرّد ذكر الرجالي لوصف الوكيل في الراوي عند ترجمته لا يدلّ على أنّه يوثقه بهذا التعبير؛ إذ لعلّه يريد فقط بيان بعض ما يتّصل بشخصيّته كما يبيّن سلسلة نسبه ونوع عمله ووظيفته، وكذلك بعض المعلومات الشخصيّة المتصلة به، ولعلّ الطوسي مثلاً لا يرى التوثيق بملاك الوكالة مطلقاً، بل إذا أحرزنا أنّ الشيخ الطوسي مثلاً يرى وثاقة كلّ من كان وكيلاً بملاك كونه وكيلاً أمكن أن يدّعى أنّه بوصفه شخصاً بأنّه وكيل يريد توثيقه ولو بالدلالة الالتزاميّة عنده، إلا أنّه لو ثبت ذلك واختلفنا معه في دلالة الوكالة على التوثيق لم يعد توثيقه ذا قيمة بالنسبة إلينا؛ لأنّه توثيقٌ حدسي اجتهادي عُلم خطؤه فلا يُحتجّ به كما هو واضح. ولم نعثر في كلماتهم على شاهد يفيد أنّ تعبير الوكالة نوعٌ من ألفاظ المدح والتوثيق في كلمات القدماء.

بل إنّ الطوسي في كتاب الغيبة عدّد المحمودين والمذمومين من الوكلاء، بما يوحي وكأنّ الوكيل منه مذموم ومنه ممدوح، وأنّ القضيّة لا يُفهم منها أنّ كلّ وكيل ممدوح إلا ما خرج بالدليل، علماً أنّه ذكر أنّ ما عدّده هو بعضهم، وأمّا الباقي من الطرفين فهو معروف مذكور في الكتب[١]، وهذا يعني أنّ توصيفهم لشخص بأنّه وكيل قد لا يكون توثيقاً؛ نظراً لمعروفيّة حال الوكلاء المحمودين والمذمومين في الكتب الأخرى الموجودة بين الطائفة في

(١) انظر: الطوسي، الغيبة: ٣٤٥ ـ ٣٥٣.

ذلك الزمان.

ضرورة إثبات الوكالة وتعيينها

لابد من إثبات الوكالة بدليلٍ معتبر، فقد ترد رواية في إثبات وكالة فلان من الناس ولا تكون معتبرةً، فمن الضروري أن تثبت هذه الوكالة بدليلٍ معتبر لكي ترتّب الآثار عليها، والظاهر أنّ شهادات الرجاليّين المباشرة بالوكالة تؤخذ كقرينة تامّة في ذلك ما لم يعلم أو يحتمل جداً المستند الخاطئ لهم في ذلك، ومن ثمّ فيكون إثبات الوثاقة بالوكالة عبارة عن أمارة في طول أمارة، أي أماريّة نقل الرجاليّ أنّه وكيل، وبعد ثبوت ذلك بهذه الأمارة تصبح هذه أمارة على التوثيق، وهذا ما يضعف عادةً من القوّة الاحتماليّة لإثبات وثاقة هذا الشخص بشكل مطمأنّ به، فلاحظ جيداً.

وقد ذكروا أنّه لو أطلق الرجاليّ[١] كلمة (وكيل) انصرف إلى الوكالة عن الإمام، لكنّ بعضهم ـ كالسيد الخوئي في ترجمة إبراهيم بن سلام[٢] ـ يرى أنّ كلمة (وكيل) لوحدها لا تدلّ بالضرورة دائماً على أنّه وكيل النبي أو الإمام، حيث تجدهم يبينون أحياناً أنّه وكيل الناحية، أو وكيل الرضا أو وكيل الرجل عليه السلام، أو وكيل الإمام الفلاني[٣]، فلعلّه عند الإطلاق يراد أنّه وكيل لبني أميّة أو بني العباس، وإذا صحّ هذا التشكيك لم يعد يكفي لإثبات الوكالة هنا مجرّد توصيفه بالوكيل، بل يحتاج لقرينة إضافيّة تؤكّد ارتباط هذه الوكالة بالنبيّ وأهل البيت، وإن كان الراجح ـ وفاقاً للوحيد البهبهاني[٤] ـ أنّه تعبير

---

(١) جاء إطلاق وصف الوكيل في بعض الموارد، فانظر: رجال الكشي ٢: ٨٦٧؛ ورجال الطوسي: ٣٥٣، ٣٦٣، ٣٨٨، ٤٠٢، ٤١٨، ٤٢٩.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣) انظر: رجال النجاشي: ١٠٢، ٣٠٠، ٣٤٤، ٤٤٧؛ ورجال الكشي ٢: ٧٧٩، ٧٩٥، ٧٩٧، ٨١٣، ٨٢٠ ـ ٨٢١، ٨٦٠، ٨٦٥؛ ورجال الطوسي: ٣٣٨، ٣٩٨.

(٤) انظر: التعليقة على منهج المقال: ٤٥؛ ومقباس الهداية ٢: ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ ومقياس

مصطلحي خاص واضح المعنى منصرف إليه.

أضف إلى ذلك أنّه بناءً على التفصيل الذي ذكرناه في أمر الوكالة لابد من تعيين نوع الوكالة لكي ترتّب الآثار عليها، ومن الواضح أنّه إذا أطلق لفظ الوكيل فلا ينصرف إلى الوكيل في الأمور الشخصيّة، فيحتاج إثبات الوكالة الشخصيّة إلى دليل، نعم يدور أمر الوكيل بين الشأن الديني والعام من جهة والشأن المالي من جهة ثانية؛ لشهرتهما معاً، ولعلّ الثاني أشهر، فإن تعيّن رُتبت الآثار، وإلا أخذ بأقلّ المعطيات، وهي كونه وكيلاً في الأمور الماليّة وأمثالها، فلا يُستفاد التوثيق إلا مع قرينة إضافيّة كمعروفيّته بالتحديث، كما قلنا.

٩ـ سلامة الروايات والمضمون، بين الإبطال والإثبات

يظهر من تضاعيف كلمات الوحيد البهبهاني والشيخ النمازي الشاهرودي وغيرهما[1] في كتبهم الرجاليّة أنّ التأمّل في مضمون روايات الراوي واكتشاف سلامتها وعدم منافاتها للمسلّمات والأصول يعدّ شاهداً على وثاقة الراوي. وخالف في ذلك آخرون معتبرينها أمارةً ضعيفة[2]، وكثيرون أهملوا ذكر هذه القرينة.

إلا أنّ الصحيح عدم كون ذلك دليلاً على الوثاقة، وذلك أنّه:

١ ـ لم تصل إلينا تمام روايات الراوي أو لا نحرز وصول تمام رواياته في كثير من الأحيان إلينا، بل بعض الرواة يظهر أنّ المحدّثين لم ينقلوا لنا سوى السالم من مرويّاتهم وما ليس فيه غلوّ ولا تخليط كما تقدّم سابقاً بعض أمثلته عند الحديث عن موضوع كثرة روايات الراوي وكثرة الرواية عنه، وهذا يعيق من قدرة اكتشاف حالهم بعد صعوبة معرفة

الرواة: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: التعليقة على منهج المقال: ١٢٠، ١٣٦، ١٤٠، ١٥٠، ١٥٩، ١٩٧، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٣٩؛ وروضة المتقين ١٤: ٢٦٦؛ وسبيل الهداية: ١٢٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٧ ـ ٩.

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣٤.

جميع مرويّاتهم؛ لأنّ عمليّة الانتقاء هذه مضلِّلة بالنسبة إلينا، وإن كانت أمراً حسناً في حدّ نفسه من جهة المحدّثين القدامى.

٢ ـ إنّ عدم العثور في روايات الراوي على ما ينافي أمراً ثبت في مرحلة مسبقة لا يعني أنّها صادقة دوماً بل لابدّ من النظر فيها، فقد وُضعت روايات في الأعمال الحسنة، وفي سور القرآن وفضيلة تلاوته، وفي أهل البيت والصحابة، ولو كانت موضوعةً لصعب اكتشافها في كثير من الأحيان، وكذا بعض روايات التاريخ.

نعم، لو شهد الرجالي المتبحّر في الكتب والأصول الحديثيّة كالنجاشي والطوسي، بأنّ روايات هذا الراوي سليمة أو صحيحة أو معتمدة أو غير ذلك كان هذا منه توثيقاً من جهة، بل كان شهادةً بسلامة مضمون رواياته على مباني هذا الرجالي، الذي يُفترض أنّه وصلته كلّ أو أغلب كتب ومصنّفات هذا الراوي، قبل الانتقاء منها، وهذا يقوّي بالنسبة إلينا وثاقة هذا الراوي كثيراً أيضاً، خاصّة لو اقتربنا من المباني الكلاميّة والفقهية لهذا الرجاليّ.

فالأصحّ أن نقول بأنّ سلامة المضمون ترفع العوائق أمام وثاقة الراوي، وتكون أمارةً لإثباتها في حال كون رواياته كثيرة متنوّعة لا ما إذا كانت قليلة، ولم يُحرز أو يحتمل بقوّة حصول انتقاء في أخباره من قبل كبار المحدّثين اللاحقين من بعده، ولكنّها لا تكون دليلاً أبداً بحيث تترتّب الآثار عليها لوحدها.

١٠ ـ الترحّم والترضّي، لوازم وملازمات

يُقصد بهذا العنوان أن يقوم أحد الثقات ـ وعادة ما يطرحون المعصوم أو أحد الأجلاء أو جماعتهم ـ بالترحّم على شخص مرّةً أو كثيراً، بعد ذكر اسمه فيقول: رحمه الله. أو الترضّي عليه فيقول: رضي الله عنه أو رضوان الله تعالى عليه وما شابه هذه التعابير.

ويعدّ هذا الموضوع مهماً، خاصّة فيما يتصل بمشايخ الشيخ الصدوق؛ لأنّه سيشكّل مفتاحاً لتوثيقهم بعد أن كان كثيرٌ منهم لم ينصّوا على وثاقته.

وقد تعدّدت الاتجاهات في تقويم مديات دلالة الترحّم والترضّي، وأبرزها ثلاثة:

١ ـ **وهو اتجاه التوثيق المطلق أو المدح المطلق**، فقد ذكر غيرُ واحدٍ أنّ الترحّم والترضّي دليل توثيق وتعديل أو دليل مدح، وكثيراً ما ترحّم الشيخ الصدوق وترضّى على مشايخه وغيرهم، وقد استُفيد من ذلك وثاقة هؤلاء جميعاً بمقتضى الترحّم والترضّي.

٢ ـ **اتجاه عدم التوثيق والمدح مطلقاً**، وهو اتجاهٌ رفض فيه بعض العلماء ـ كالسيد الخوئي ـ دلالة ذلك على الحُسن والوثاقة، واعتبروا أنّها لا تفيد شيئاً في علم الرجال.

٣ ـ **اتجاه التفصيل في دلالة الترضيّ والترحّم**، وقد رأى أنصار هذا الاتجاه أنّ علينا أن نميّز بين الترضّي والترحّم، فالترحّم مؤيِّد لإفادة التوثيق وليس دليلاً، أما الترضّي فهو مفيدٌ للتوثيق بالتأكيد. وميّز آخرون بين أصل الترحّم والترضّي وبين كثرتهما، وسيأتي.

ولا بدّ لنا من دراسة وجهة نظر هذه الاتجاهات الثلاثة.

١.١.١٠ اتجاه التوثيق أو المدح مطلقاً بالترحّم والترضّي

نشرع بنظريّة إفادة الرحملة والرضيلة للتوثيق مطلقاً، حيث فهم القائلون بهذه النظريّة أنّ الترحّم والترضّي على شخص بعد ذكر اسمه دليلٌ على أنّ المترحِّم والمترضِّي راضٍ عن الشخص المذكور، ويراه أهلاً للرضا والرحمة، لاسيما إذا أَكْثَرَ من الترحّم والترضّي، فلو لم يكن ثقةً عنده أو عدلاً أو صالحاً فمن غير المنطقي أن يترضّى عليه.

وقد ذكر الميرداماد أنّ «لمشايخنا الكبار مشيخة يوقّرون ذكرهم ويُكثرون من الرواية عنهم، والاعتناء بشأنهم، ويلتزمون إرداف تسميتهم بالرضيلة عنهم أو الرحمة لهم البتة، فأولئك أيضاً ثبّت فخماء وأثبات أجلاء..»[1].

وذهب المحقّق الكاظمي وغيره إلى اعتبار ترضّي الأجلاء شاهد توثيق[2]، واعتبر

---

(١) الرواشح السماوية: ١٧٠.

(٢) عدّة الرجال: ٢٣؛ وانظر: الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ٢٥٣، و٢: ٣٩٢، ٤٥٩، ٥٧٠.

الوحيد البهبهاني في أمارات التوثيق ذكر الجليل شخصاً مترضّياً أو مترحّماً عليه، وغير خفيّ حُسن ذلك الشخص بل جلالته[1]، ويظهر من الشيخ مهدي الكجوري الشيرازي أنّ استفادة الوثاقة من الترحّم والترضّي من جانب الجليل أمرٌ عرفي، أي أنّه مستفادٌ عرفاً[2]. كما يفهم من المازندراني أنّها من أسباب المدح والقوّة وقبول الرواية[3].

ولكنّ بعضهم ـ كالسيد حسن الصدر ـ لم يفهم التوثيق أو التعديل أو الجلالة من الترضّي والترحّم، بل اعتبر أنّ فيه مدحاً فقط[4].

وقد نوقش هذا الاتجاه بإشكاليّات، ووفقاً لها، رفض جماعة هذه النظريّة، وقالوا بأنّ الرحملة والرضيلة كطلب المغفرة لا تدلّ على شيء، والإشكاليّات هي:

الإشكاليّة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ الترحّم ليس سوى دعاء يطلب الإنسان فيه الرحمة لشخصٍ آخر، والدعاء أمرٌ حسن مرغوبٌ فيه، ويشمل جميع المؤمنين، كما يشمل بعض الموارد الخاصّة بعنوانها كالدعاء للوالدين، وإذا لم يكن في الدعاء شرطٌ في المدعوّ له بعد إسلامه، فأيّ دلالةٍ فيه على التوثيق أو الحُسن[5].

الإشكاليّة الثانية: ما ذكره السيد الفاني، من أنّ الترحّم يصحّ على كلّ شخص له فضلٌ ما على الإسلام والمسلمين مطلقاً ما لم يدخل في عنوان يوجب عدم جواز الترحّم عليه كقاتل النفوس المحترمة أو المدخل بدعاً في الدين، وإن كان لهؤلاء أيضاً فضلٌ من نواحٍ أُخَر[6].

وهذه الإشكاليّة تلاحظ مبدأ الرخصة في الترحّم على شخص لم يثبت توثيقه، وهو أمرٌ

(١) الفوائد الرجالية: ٥٣؛ والتعليقة على منهج المقال: ٣٠؛ والفوائد الحائرية: ٢٣١.

(٢) الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١١٣.

(٣) انظر: منتهى المقال ١: ٩٤، و٣: ٦٠.

(٤) الصدر، نهاية الدراية: ٤٢٢.

(٥) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٧٤.

(٦) الفاني، بحوث في فقه الرجال: ٨١.

صحيح تامّ، إلا أنّ المستفيدين توثيقاً من الترحّم والترضّي لا يقصدون وجود إشكاليّة شرعيّة أو أخلاقيّة فيهما لو لم تثبت الوثاقة أو العدالة، بل ينظرون في العادة إلى الجانب العرفي للموضوع، فأن يقوم شخصٌ بالترحّم على آخر معناه ـ عرفاً ـ أنّه يستبطن نوع رضاً منه عنه، فيكون هناك نوع ظهور لفظي وحالي مركّب معاً يُفهم منه التعديل وأمثاله، أو لا أقلّ من الرضا والمدح. ومن ثمّ فلا تكفي هذه الإشكاليّة هنا، ولهذا كانت إشكالية الخوئي أفضل؛ كونها تذهب إلى تحسين الدعاء لكلّ مسلم والترغيب فيه، فيكون الترحم والترضي مدفوعاً إليه بنصوص الترغيب في الدعاء للمسلم، وهو مبرّر كافٍ لظهور هذه الرحملة والرضيلة ولو الكثيرة في كلماتهم، الأمر الذي يعيقنا عن اكتشاف أو تبلور هذا العرف المدّعى.

الإشكاليّة الثالثة: لقد ورد في الروايات أنّ الإمام الصادقعليه السلام قد ترحّم على كلّ من زار الحسينعليه السلام، وهناك روايات كثيرة بأسانيد متعدّدة يُفهم منها طلب المغفرة لكلّ من زاره[1]، وليس لهذا الأمر من تفسير سوى ما أُشير له في النقطة السابقة[2].

ويرد عليها أنّ هذا الترحّم ـ كالترحّم على موتى المسلمين ـ دعاء عام يساق في مورد القضية الحقيقيّة أو العامّة بجهة مدحٍ، وهي الاسلام أو الولاية أو الزيارة وغير ذلك، وهذا عرفاً غير الترحّم على شخص باسمه الخاصّ دون بيان جهة الترحّم أو الترضّي، وهذا أمر عرفي يلمسه الإنسان بالوجدان، ففرقٌ بين أن تقول: رحم الله المسلمين، وبين أن تقول: رحم الله الحجّاج الثقفي، فمثل هذا الاستدلال ينفع في أصل تجويز الترحّم على مطلق مسلمٍ لا أكثر، وقد قلنا بأنّ القضيّة ليست هنا.

الإشكاليّة الرابعة: ما ذكره السيد الخوئي من أنّه قد ورد الترحّم من المعصومين وغيرهم في حقّ أشخاص مضعَّفين وفسقة، وأبرز ذلك:

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٧٤.

(٢) بحوث في فقه الرجال: ٨١ ـ ٨٢.

أ ـ ترحّم الإمام جعفر الصادق على السيّد إسماعيل الحميري، وهو الخبر الذي أورده الكشي عن فضيل الرسّان، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام بعدما قُتل زيد بن علي رحمة الله عليه، فأُدخلت بيتاً جوف بيت، فقال لي: «يا فضيل، قُتل عمّي زيد؟» قلت: نعم جعلت فداك. قال: «رحمه الله إنّه كان مؤمناً وكان عارفاً وكان عالماً وكان صادقاً، أما أنّه لو ظفر لوفى، أما أنه لو ملك لعرف كيف يضعها»، قلت: يا سيدي، ألا أُنشدك شعراً. قال: «أمهل»، ثم أمر بستورٍ فسدلت، وبأبوابٍ ففتحت، ثم قال: «أنشد»، فأنشدته.. ـ ثم ذكر القصيدة ـ قال: فسمعت نحيباً من وراء الستر، فقال: «من قال هذا الشعر؟» قلت: السيد ابن محمد الحميري، فقال: «رحمه الله»، قلت: إنّي رأيته يشرب النبيذ، فقال: «رحمه الله»، قلت: إنّي رأيته يشرب نبيذ الرستاق، قال: «تعني الخمر؟»، قلت: نعم، قال: «رحمه الله وما ذلك على الله أن يغفر لمحبّ علي»[1].

ب ـ ترحّم النجاشي على بعض معاصريه، مثل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول، بعد ذكره أنّه رأى شيوخه يضعّفونه[2].

وقد أُجيب عن هذه الإشكاليّة بأنّ السيّد الحميري كان ضعيفاً في بدايات حياته، وإلا فقد صار إنساناً عظيماً بعد ذلك، وقد كُتبت دراسات مستقلّة مهمّة في هذا المجال، مثل ما كتبه العلامة السيد محمد تقي الحكيم في كتابه: شاعر العقيدة، وما كتبه حوله العلامة الأميني في «الغدير»، فالرجل مات نقيّ الأثواب، بل إنّ استغراب الحاضرين من ترحّم الإمام عليه شاهد دلالة الترحّم على حسنه عرفاً، كما أنّ قضيّة ترحّم النجاشي جاءت بعبارة «رحمه الله وسامحه» وهذا القيد يختلف عن مطلق الترحّم والترضّي، علماً أنّ الشخص الذي ترحّم عليه النجاشي هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن عباس (عياش) الجوهري، وليس ابن البهلول[3].

---

(١) رجال الكشي ٢: ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٧٤.

(٣) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٩٤؛ وانظر: محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٧٥ ـ

بل يمكن أن يضاف بأنّ خبر الفضيل الرسّان ضعيف السند عند السيد الخوئي نفسه، وقد صرّح بذلك في ترجمة الحميري الشاعر، فكيف بنى عليه هنا؟![1]، إلا إذا كان من باب النقض والإفحام.

وضعفُ هذا الخبر صحيح؛ فإنّ فيه من لم تثبت وثاقته عندي وعند السيد الخوئي، مثل نصر بن الصباح المتهم بالغلوّ، وإكثار الكشي من الرواية عنه لا ينفع كما مرّ، خاصّة وأنّ الكشي متهمٌ من قبل النجاشي بأنّه يروي عن الضعفاء.

وعليه، فدلالة الترضي والترحّم على التوثيق مطلقاً غير واضحة.

٢.١٠. اتجاه عدم التوثيق مطلقاً بالترحّم والترضّي

يرى أنصار هذا الاتجاه ـ كالسيد الخوئي ـ أنّ الترحّم والترضي لا يوجبان توثيقاً مطلقاً؛ لأنّ أدلّة التوثيق قاصرة، ومبرّر الترحّم والترضّي موجود بصرف النظر عن التوثيق، كاستحباب الدعاء للمسلم الميّت.

وقد سبق أن ناقشنا في مختلف الإشكاليّات التي أثارتها مدرسة السيد الخوئي وغيره، وقلنا بأنّ أفضل مداخلة قُدّمت هنا هي فكرة وجود مبرّر ديني للترحّم والترضّي، وهو حُسن ومرغوبيّة الدعاء للمسلم الميت، وهذا يعني أنّ من يريد أن يُثبت التوثيق والتعديل بالترضّي والترحّم، عليه أن يبيّن أنّ هاتين الظاهرتين تمثلان عرفاً خاصّاً بين العلماء والمحدّثين لا يمكن تفسيره إلا بالتوثيق والتجليل، وإلا فإنّ المبرّر الديني الذي ذكره الخوئي صحيح، من هنا، فالبحث يجب أن يتركّز على أنّه هل توجد أعراف عامّة أو خاصّة تدفع للقناعة بالتوثيق من خلال الترضّي أو الترحّم أو لا؟

بل ثمّة مشكلة تزداد وضوحاً في هذا الموضوع وتدفع لتبرير الترضي والترحّم، وهو عندما يكونان صادرين من شخص ولو كان جليلاً، قليلاً كانا أو كثيراً، في حقّ أُستاذه

١٧٦؛ ومقياس الرواة: ١٤٩.

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٩٤.

وشيخه؛ فإنّ المبرّرات الدينيّة والأخلاقيّة والعرفيّة تفرض عليه ذكره بالخير بعد موته، ما دام لم يثبت عنده أنّه وضّاع دجّال منحرف، فمجهول الحال لو كان شيخاً ـ كما في مشايخ الإجازات، وكثيرٌ من مشايخ الصدوق كذلك ـ توجد دوافع كثيرة للترضّي عنه، بل حتى لو كان عنده بعض الضعف، بحيث لم يكن عَلَماً في الوضع أو الانحراف الديني والأخلاقي. لاحظ ذلك من نفسك فقد يكون بعض مشايخك فيهم بعض جهات الضعف الأخلاقي أو الديني أو السلوكي، لكنّك تترحّم عليهم وتترضّى، بل وتستر عليهم؛ لمكان حقّ الأُستاذيّة تجاههم، ولهذا قد تجد الناس يعيبون على التلميذ الذي يشهّر بأستاذه في بعض نقاط ضعفه، ويرونه غير وفيّ له، وأنّه ما كان ينبغي له فعل ذلك.

وعليه، فالصحيح ـ حتى الآن ـ عدم إثبات التوثيق بالترضّي والترحّم، لكنّها نتيجة معلّقة على النظر فيما سيقدّمه أنصار اتجاه التفصيل، فانتظر.

٣.١٠. اتجاهات التفصيل في التوثيق

كأنّه للشعور بورود بعض الإشكالات على إطلاق نظريّة الترحّم والترضّي، ذهب بعض المعاصرين إلى القول بالتفصيل بين الترحّم والترضّي؛ ليفرّ ـ على ما يبدو ـ من الإشكالات الواردة في الترحّم، فذكر أنّ طلب المغفرة «غفر الله له» هي أدنى مرتبة، ولا تدلّ على الحُسن أو الوثاقة، ثم يلي هذه المرتبة مرتبة طلب الرحمة، فإنه وإن كان بالمعنى اللغوي لا يزيد عن طلب المغفرة، إلا أنّ العُرف يرون طلب الرحمة أعلى مرتبةً من طلب المغفرة.

وأعلى من المرتبتين المتقدّمتين طلبُ الرضوان، إذ لا يقال الترضّي في حقّ شخصٍ إلا في مقام الإكبار والتعظيم، ولهذا فسّرت آية: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ**..﴾ (الفتح: ١٨) بأنّها بمعنى إعطاء الثواب، وهو لا يلازم الذنب، وهذا أمر عرفي يعلم بمتابعة كلماتهم.

وهناك مرتبة رابعة أعلى، وهي «كرّم الله وجهه»، وهي تُطلق على التنزيه، ويُطلقها أهل السنّة على أمير المؤمنين علي عليه السلام ويعلّل ذلك بنزاهته عن السجود للأصنام في كلّ حياته.

فالترضّي دالّ على رضا الله وقبوله لهذا الشخص، فلا يُقال للمتجاهر بالفسق «رضي الله عنه»، وإنّما يُطلق على أصحاب الجلالة كسلمان وأبي ذر، فكأنّ في الترضّي نظراً إلى الأعمال الصالحة لطلب الثواب بها، أما المرتبة الأخيرة فهي أعلى المراتب[(١)].

وهناك تفصيل آخر بين أصل الترضي والترحّم، فلا يدلّ الترحّم على شيء فيما الترضي يدلّ على المدح، وأيضاً بين أصل الترضي وكثرته خاصّة، فتدلّ الكثرة على التعديل والجلالة لو صدرت من المعصوم أو الأجلاء[(٢)].

وهناك تفصيل ثالث ـ اعتبر أنّ مناقشات الخوئي لا تطاله ـ بين الترضّي والترحم بلا كثرة فلا يفيدان شيئاً، وبين كثرتهما من المعصوم أو الأجلاء، فيفيدان الجلالة والعدالة والوثاقة؛ إذ يبعد من الأكابر الاعتناء بشخص بهذه الطريقة كلّما ذكروه ولا يكون ثقة مقبولاً[(٣)]. بل لعلّك تفهم من بعض أنصار مطلق إفادة الترحّم للوثاقة ممّن ذكرناهم سابقاً، أنّهم يقصدون الكثرة خاصّة.

ولكنّ الحقّ عدم دلالة هذه الجُمل والكلمات على شيء؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ طلب المغفرة لا يفيد سوى الدعاء له بأن يُغفر له، وإذا لم يكن ظاهراً في الغمز فيه، كما قالوا في مثل: (سامحه الله ـ عفا الله عنه)، فليس ظاهراً قطعاً في التحسين والتوثيق.

وأما الرحملة، فهي دعاء بالرحمة لا تزيد شيئاً، وأما ما قيل من أنّه كذلك لغةً لا عرفاً، فهو تحميل للأعراف الحادثة المتأخّرة التي بتنا نستأنس بها؛ لغلبة إطلاق الترحّم على العلماء والفقهاء وأمثالهم، وعلى المدّعين إثبات ذلك تاريخيّاً، وحتى لو أفاد فلا يصل إلى حدّ التوثيق، بل إلى حدّ أنّ له حسناته وخدماته مع وجود سيّئات له ومفاسد، أو مع عدم العلم بوجود سيئات له ومفاسد في جوانب أُخر كالنقل والرواية، وأما الترضّي فليس

(١) أصول علم الرجال: ٤٩١ ـ ٤٩٣؛ وقد أخذ بالتفصيل بن الترحّم والترضّي: محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٣١ ـ ٣٢.

(٢) انظر: مقياس الرواة: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) انظر: بحوث في علم الرجال: ٢٥، ٣٦، ٩٦.

بأكثر من الترحّم، ودعوى التمييز العرفي في ذلك الزمان بحاجة إلى دليل.

نعم، في عُرف أهل السنّة يغلب إطلاق الترضّي على الصحابة انطلاقاً من الآيات القرآنية المتحدّثة عن الرضا عن المبايعين تحت الشجرة، وهذا التوصيف عند أهل السنّة دليل توثيق، بل ما هو أكثر، وفقاً لنظريّة عدالة الصحابة، وهذا غير ما نحن فيه هنا.

وأمّا القول بأنّ هذه التعابير لا تُطلق على المتجاهر بالفسق، فهذا لا يُثبت أنّها لا تُطلق إلا على العادل، فالواسطة الشاسعة بين الطرفين موجودة كما هو واضح.

ثانياً: لعلّ الذي أوقع القائل بالتفصيل هنا أنه لم يلتفت ـ كما يبدو لي ـ إلى أنّ جملة: رحمه الله، ورضي الله عنه، وكرّم الله وجهه، إنما هي أدعية وإنشاءات، وليست جملاً خبريّة بمدلولها الجدّي، فكلمة: رضي الله عنه، معناها نسأل الله له أن يرضى عنه ويقبله لا أنّه مقبول عند الله، تماماً كما نقول: اللهم ارحمه، لا أنّه مأخوذ بوصفه مرحوماً وقد نزلت عليه حقّاً الرحمة الإلهيّة.

ثالثاً: يُفترض هنا الأخذ بعين الاعتبار أنّ الرضى الوارد في الآية، وإن قيل فيه بأن يعطيهم الثواب وهو لا يلازم الذنب، إلا أنّ الجملة خبريّة والمدح الذي فيها أنّها تُخبر عن رضا الله وقبوله لهؤلاء المؤمنين، وهذا غير الدعاء لهم بأن يرضى الله عنهم ويقبلهم، فإنّ هذا يجامع كونهم ممن خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً.

رابعاً: إنّ الترضّي والترحّم ـ ولو كثيراً ـ على الأستاذ والشيخ والوالد والوالدة ومن له فضل على الإنسان من الأمور الراجحة جداً حتى بنظر العرف، وإن لم ترَ في هؤلاء أنّهم ثقات وعدول، فتترحّم على والدك حتى لو كان فاسقاً وتطلب رضا الله عنه وإن كان كذلك، والأستاذ والدٌ روحي وعلمي، فأيّ مانع من الترحّم على هؤلاء الذي قدّموا خدمات في الجملة وإن لم يكونوا جميعاً عدولاً أو ثقاتاً، لاسيما بعد الموت، حيث وردت النصوص بالعطف على موتاكم وذكر محاسنهم وما شابه ذلك، خاصّة لو كانت جهة الكذب في هذا الشيخ ناشئةً من دافع دينيّ كالكذب في فضائل الأعمال أو على الأقلّ التسامح فيها.

نعم، غاب بين المسلمين الترضّي والترحّم على علماء المذاهب الأخرى إلا قليلاً، وكذا على بعض رموز الفرق الأخرى، فلا يترضّى الشيعة على بعض الصحابة، ولا يترضى السنّة على بعض علماء الشيعة ورموزهم، وهذا لا علاقة له بما نحن فيه، بل هو راجع إلى روح التكفير تارةً، والقطيعة حتى الروحيّة بين المذاهب الإسلاميّة أخرى، وأحياناً لبعض المبرّرات المقبولة ثالثة مبنائيّاً، وهذا أمرٌ آخر.

فالإنصاف أنّ الترحّم والترضّي لاسيما على المشايخ والأساتذة، لا يُعطي دلالةً على التوثيق أو التحسين المطلق ولو كان كثيراً، فلابدّ من حشد المزيد من الأمارات الأخرى لإثبات التوثيق، نعم الترحّم والترضّي دليل أنّ المترحّم والمترضّي يرى الطرف الآخر أهلاً للرحمة والرضا، فلا يكون بنظره إنساناً بلغ حداً لا يستحقّ قطعاً رحمة الله ورضاه ولا يغفر له، كحدّ الشرك بالله سبحانه، ولا يبعد أنّ الشيخ الصدوق كان يميّز مشايخه من حيث مذاهبهم بالرضيلة والرحملة، فمن ترضى عنه فهو شيعي عنده على ما قيل[1].

خامساً: إنّ التوثيق لا يقف عند حدّ أنّه يكذب أو لا يكذب، بل يمتدّ لحالة الثقة بكلامه من حيث إنّه لا يخلط النصوص أو لا يتساهل في النقل وفقاً لقناعة خاصّة أو يكون ضابطاً، وفقدان مثل هذه الصفات لا يضرّ بمكانته الدينية واستحقاقه الرحمة؛ لفرض عدم وجود معصية؛ فإنّ كلمة: ثقة، عندما يُشهد بها قد تتحمّل ـ في الجملة ـ حصول الاعتماد على قوله من ناحية صدقه وكذلك من ناحية مدى ضبطه ودقته، أما الترحّم والترضّي فهما لا يُثبتان سوى أنه ليس بكذّاب، لكنهما لا يُثبتان كونه أميناً في النقل بما يتصل بالدقة والضبط وما شابه ذلك[2]، ولذلك وثقوا أشخاص غمزوا فيهم بكثرة روايتهم عن المجاهيل والضعفاء والمراسيل وبأنّهم كثيرو الوهم والاشتباه وركاكة النقل

---

(١) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٠٢، الهامش.

(٢) لاحظتُ أنّ هذه النقطة لم يلتفت إليها كثيرون عند معالجة أكثر أو كلّ أمارات التوثيق العامّة والخاصّة، فبعض هذه الأمارات يواجه هذه المشكلة، فأبقها في بالك فهي نافعة، إن شاء الله.

وغير ذلك، وأصالة الضبط العقلائيّة سبق أن ناقشناها في الفصول السابقة، فراجع.

وعليه، فالترحّم والترضّي لا يثبتان أكثر من عدم العلم بكذب المترحَّم عليه والمترضّى عليه مع حُسن حاله ظاهراً على أبعد التقادير لو سلّمنا، وأين هذا من الوثاقة بمعناها التام؟!

سادساً: إنّ كثيراً من المشايخ كانوا مشايخ إجازة، وربما لم يلتق بهم الصدوق وأمثاله إلا بضعة أيام، ومثل هؤلاء مع حُسن الظاهر كافٍ في الترحّم والترضّي.

سابعاً: بناءً عليه فلا فرق في الترضّي والترحّم بين القلّة والكثرة، إذ غاية ما يستفاد منهما أنّ المترضّي والمترحِّم لا يرى المترضّى عليه أو المترحَّم عليه عَلَماً من أعلام الفسق والضلالة، أو لا يراه كذاباً، أمّا أنّه يراه جليلاً أو عادلاً أو ثقة فهذا غير واضح، فقد يكون عنده مجهول الحال، ولم يسمع فيه طعناً، فيكون المبرّر الديني والأخلاقي كافيين للترحّم والترضّي عليه.

نتيجة البحث في الرضيلة والرحملة

ونتيجة البحث في موضوع الترضّي والترحّم أنّهما لا يفيدان شيئاً مطلقاً، خاصّة لو صدرا في حقّ الشيخ والأُستاذ، نعم يمكن أن يستفاد منهما أنّ المترضّى عليه ليس بشخصيّة بارزة معلومة للمترضّي بالكذب أو الوضع أو الضلالة أو البدعة أو نحو ذلك، وعلى أبعد تقدير يمكن تصنيف كثرة الترضّي بكونه من الأمارات الناقصة المفيدة للمدح دون التوثيق.

بل لعلّ الأقرب إلى التعديل أو المدح هو الأدعية المساندة حال الحياة، مثل أيده الله تعالى، أو دام عزّه، أو أدام الله علوّه أو نحو ذلك.

وكلّ ما قلناه إنّما هو إبطالٌ للقاعدة، ولا يمنع ذلك من تحصيل الإنسان الوثوق أو الترجيح القويّ في حالةٍ هنا أو هناك، من استفادة التوثيق أو المدح من الترضّي أو مختلف الأدعية، إنّما كلامنا في القاعدة العامّة أو الغالبة، وقد تبيّن عدم صحّتها.

هذا كلّه لو أحرزنا أنّ الترضّي قد صدر من العالم الرجالي بالفعل، وإلا فإذا احتملنا أنّ الترضّي قد صدر من النسّاخ لاحقاً، أشكل الأمر جداً، وعليك بهذا الأمر فإنّه مهمّ جداً في قضايا النُّسخ والمخطوطات.

١١ـ مصاحبة النبي والإمام و..

لا يختلف العلماء في أنّ مجرّد لُقيا شخصٍ للمعصوم أو عيشه في عصره لا يفيد توثيقاً ولا تعديلاً، إلا وفق بعض التفسيرات في نظريّة عدالة الصحابة، والتي ناقشناها بالتفصيل سابقاً في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

لكن ذكروا أنّ علماء الرجال قد يُعبّرون أحياناً عن شخصٍ بأنّه صاحب المعصوم أو من أصحابه، فهل يكون هذا دليلاً على الوثاقة؟

مثلاً ذكر الشيخ الطوسي في الفهرست، في ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله بن قُضَاعَة أنه: «صاحب الإمام الصادق‹ع›..»[1]، وذكر الشيخ النجاشي في ترجمة محمد بن زرقان، أنّ موسى بن جعفر بن الحباب صاحب جعفر بن محمّد الصادق[2]، ووصف الطوسي في الرجال سُلَيم بن قيس الهلالي بأنّه صاحب الإمام علي[3]، فهل يمكن اعتبار ذلك بمثابة موجب لتوثيق ابن قضاعة وأمثاله أو لا؟

بل لعلّه يمكن طرح هذه القضيّة بشكل أوسع، لتشمل صاحب الصحابي أو صاحب العلماء أو صاحب الثقة الجليل، كما قيل في خَيْثَمَة بن عبد الرحمن أنّه صاحب عبد الله بن مسعود، وفي عبد الله بن وضّاح أنّه صاحَبَ أبا بصير كثيراً، وفي علي بن محمد بن قُتيبة أنّه صاحب الفضل بن شاذان، وفي محمّد بن الخليل السكاك أنّه صاحب هشام بن الحكم،

---

(١) الفهرست: ٢٠٨.

(٢) رجال النجاشي: ٣٧٠.

(٣) رجال الطوسي: ١١٤.

وفي محمد بن الحداد أنّه صاحب المعلّى بن خُنيس[١]. بل لعلّه يمكن الحديث عن صاحب الشخص المنحرف أو المتجاهر بالفسق أو الظالم من حيث إنّه هل يفيد نوع قدحٍ أو لا؟

ولابدّ لي من التوضيح هنا أنّنا نبحث حاليّاً بصرف النظر عن نظريّة عدالة الصحابة التي تقدّم البحث فيها مفصّلاً سابقاً، فانتبه.

١١.١.١١. الآراء والمستندات

يوجد هنا رأيان أساسيّان:

الرأي الأوّل: إنّه يفيد التوثيق، بل ذهب المحقّق التستري إلى أنّه يفيد ما هو فوق التوثيق؛ لأنّ المرء على دين خليله، فلا يمكن لأهل البيت أن يتخذوا صاحباً لهم إلا إذا كان ذا نفسٍ قدسيّة، ويؤيّده أنّ غالب من وُصفوا بهذا الوصف هم من الثقات الأجلاء كمحمد بن مسلم وأبان بن تغلب[٢].

ولعلّ الذي دفع إلى هذا الاعتقاد أنّ كلمة (صاحب) هنا تعني مُرافق الإمام، وأنّه كان ملازماً له، فعندما نصف شخصاً بهذه الصفة فنحن نمدحه بعدِّنا إياه من المقرّبين للنبيّ والأئمّة، ولولا أنّه يُعتنى به ويُعتدّ بشأنه لما كان هناك وجهٌ في توصيفه بصاحب الإمام[٣].

الرأي الثاني: ما يقع في مقابل الرأي الأوّل، حيث رفض العديد من العلماء هذا السبيل للتوثيق؛ لأنّ التوصيف بالصاحب لا يفيد أكثر من كونه قد أدرك هذا الإمام أو ذاك أو أدرك النبي محمداً والتقاه، وهذا لا يفيد توثيقاً[٤]، وأورد السيد الخوئي بإيراد نقضيّ، وهو أنّنا نعلم بأنّه قد صاحب النبيَّ وسائر المعصومين «من لا حاجة إلى بيان حالهم وفساد سيرتهم، وسوء أفعالهم»[٥].

---

(١) رجال النجاشي: ١١١، ٢١٥، ٢٥٩، ٣٢٨، ٣٥٨؛ والطوسي، الفهرست: ٢٠٧.

(٢) قاموس الرجال ١: ٦٨.

(٣) انظر: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١٠٩.

(٤) راجع: المصدر نفسه؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٧.

(٥) معجم رجال الحديث ١: ٧٣.

وذهب بعض المعاصرين إلى أنّ التعبير بالصاحب وأمثاله قد يأتي أحياناً لمجرّد بيان الطبقة، كما أنّ الملازمة لا تقتضي الوثاقة، فقد وصف ابن إدريس الحلي أبا عبد الله السياري بأنّه صاحب الكاظم والرضا[١]، مع أنّه في غاية الضعف، ووصف الشيخ الطوسي في الرجال حفص بن غياث بأنّه صاحب أبي عبد الله[٢]، والرجل معروف أنّه من مشاهير قضاة أهل السنّة، فكيف يُستفاد الجلالة وما فوق الوثاقة في هذا المجال؟! بل إنّ مصاحبة النبي وأهل البيت لكثيرين ربما تكون بل كانت وفقاً لاعتبارات مصلحيّة، وقد تكون مفروضة عليهم بعض أشكال الصحبة، فلا يُستفاد التوثيق[٣].

وذهب آخرون إلى أنّ للصحبة درجاتٍ، منها مطلق المعاصرة والرؤية، ومنها ذلك مع الرواية عنه، وثالثة الرفقة والمصاحبة والملازمة، ورابعها أنّه صاحب سرّه كسلمان بالنسبة لعليّ، والأخيرتان تفيدان المدح والتوثيق دون الأوليين[٤].

٢.١١. الموقف المختار من مسألة الصحبة

والصحيح أننا تارةً نتكلّم في واقع الصحبة، وأخرى في توصيف العلماء لشخصٍ بأنه صاحب النبي أو الإمام:

أ ـ أما واقع الصحبة، فلا يدلّ على وثاقة؛ فإنّ مجرّد أنّ إنساناً التقى النبي أو الإمام أو حدّث عنه أو حضر مجلسه قليلاً أو كثيراً أو لازمه، لا يدلّ على وثاقةٍ أو عدالة؛ لأنّه لا دليل يُثبت أنّ النبي أو أهل بيته ما كانوا يسمحون لأحد بصحبتهم أو الحضور في مجالسهم أو التردّد إليهم إلا إذا كان ثقةً عدلاً، بل كانوا يقبلون بكلّ الناس إلا في حالات خاصّة، كما لو كان مدّعياً لمنصبٍ أو كثير الكذب على لسانهم بحيث يستغلّ صحبتهم

---

(١) انظر: مستطرفات السرائر: ٩١، موسوعة ابن إدريس الحلّي.

(٢) انظر: رجال الطوسي: ٣٣٥.

(٣) قبسات من علم الرجال ١: ٣٤.

(٤) سند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٦٣.

لادّعاء أمر أو كثرة التكذيب، أما في غير ذلك فلا يوجد دليل عقلاني أو شرعي، بل التاريخ شاهد على أنّ بعض أصحابهم كانوا غير سليمين وظلّوا على علاقة معهم، لاسيما ظروف بعض الأئمّة التي كانت تفرض عليهم أموراً نتيجة أوضاع خاصّة، كما أنّ النبيّ رضي بالمنافقين معه في المدينة المنوّرة ورفض تصفيتهم جسديّاً بتهمة التآمر عليه، رغم ثبوت ذلك في حقّ بعضهم، انطلاقاً من اعتبارات مصلحيّة عليا كما هو معروف مذكور في التاريخ، وهذا الأمر يغدو أوضح في حياة الأئمّة حيث من الممكن أن يكونوا مارسوا التقيّة مع شخص ربما لا يثقون به، لكنّهم مضطرّون لقبوله حولهم، وبين ملازميهم، وقد يكون من عيون السلطة ولا يقدرون على إبعاده، أو يشكّون بذلك فيأخذون حذرهم.

والبناء العقلائي يشهد على ذلك أيضاً؛ فإنّ الإنسان يرضى بأن يصاحبه أيّ شخص ثقةً أو غيره ليستفيد منه ذلك الشخص، لكنّه يسعى لقطع علاقته به عندما يُكثر من الكذب على لسانه بما يشوّه صورته أو يضعه في مهلكة مستغلاً ملازمته له، لا بمجرد أن يكذب على لسانه ولو بضع مرات، أو لا يكون معلوم الحال عنده ولم تظهر عليه قرائن وعلامات الكذب.

هذا على تقدير أنّ النبي وأهل البيت كانوا يعلمون بكلّ الكذابين من حولهم أو ترتيبهم الأثر على العلوم اللدنية غير الظاهريّة لو فرض وجودها عندهم بهذه السعة، وإلا فمن الممكن جداً أن يصاحبهم الكذاب وهم لا يعرفون إلا بعد حين أو بعد كثرة كذبه في العادة، خصوصاً مع قلّة فترة الصحبة، خاصّة لو أنّه كذب عن لسانهم بعد وفاتهم.

نعم لو كانت الصحبة متضمّنةً لأمرٍ آخر ككونه من خواصّه المقرّبين وأهل سرّه، فهذا شيء آخر، إلا أنّ الكلام في مطلق الصحبة والملازمة.

وعليه، فواقع الصحبة بنفسه لا يفيد شيئاً ما لم تُضمّ إليه قرائن خاصّة.

ب ـ وأما توصيف أحد علماء الرجال والجرح والتعديل لشخصٍ بخصوصه بأنّه صاحب الإمام، فهذا له حالتان:

الحالة الأولى: أن يظهر منهم أو يحتمل احتمالاً معقولاً أنّهم بصدد الحديث عن تعيين

طبقة الراوي، أو تمييزه عن شخص آخر مشابه له في الاسم، فتعبيرهم بصاحب فلان لا يُقصد منه أزيد من بيان أنّه كان في عصرهم وأنّه في طبقته أو رآه وعاصره معاً، أو أنّه هذا دون الراوي الآخر المشابه له في الاسم.

وعلى سبيل المثال، نجد النجاشي يقول: «حُصَين بن المُخَارِق بن عبد الرحمن بن وَرْقَاء بن حَبَشِيّ بن جُنَادَة أبو جنادة السَّلُوْلِي، وحَبَشِي صاحب النبي صلى الله عليه وآله»[١]، وكذلك نجد الطوسي يذكر أنّ بِشْرَ بن عاصم، وحُذَيفة بن أسيد الغفاري، وعُقْبَةَ بن عمرو الأنصاري، صاحب النبي[٢].

فهنا لا يظهر من النجاشي مثلاً إلا أنّه يريد أن يقول بأنّ أحد أجداد ابن مخارق هو من أصحاب النبي لا غير، فلا يُفهم التوثيق هنا ولا المدح ولا التعديل.

ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ الطوسي في الرجال كعناوين للأبواب، حيث كانت كلّها على طريقة متشابهة تقريباً، فيُفرد فصلاً تحت عنوان: أصحاب أبي محمد الحسن بن علي، ويكرّر هذا العنوان من الإمام الحسن المجتبى إلى الإمام الحسن العسكري، وهنا لا يريد سوى بيان الطبقة لا غير.

الحالة الثانية: أن لا يظهر منه إرادة بيان الطبقة ولا التمييز ولا يحتمل ذلك بشكل معقول، وهنا أيضاً لا يدلّ على أنهم يريدون توثيقه أو مدحه بما يفضي إلى التعديل أو التوثيق، وإنما يقصدون ـ على أبعد تقدير ـ أنّه عرفت عنه ملازمة الإمام ولو فترةً بحيث عُرف بصحبته له، ولهذا لم يرض بعض العلماء بدلالة لفظ: صاحب الإمام، على توثيق أو تعديل[٣].

وأمّا القول بأنّ استخدام صيغة الماضي من هذه المادّة (صَحِب فلاناً أو صَاحَبَ فلاناً)

---

(١) رجال النجاشي: ١٤٥.

(٢) الطوسي، الرجال: ٢٨، ٣٥، ٧٧.

(٣) انظر: مقباس الهداية ١: ٤٩٩.

لا يفيد سوى المدح في الجملة، أما استخدام اسم الفاعل (صَاحِبُ فلان) فهو يفيد التوثيق[١]، فقد ظهر عدم وجود وجه له كما تقدّم.

فأقصى ما يستفاد من هذا التوصيف ـ الذي قلّما يرد في كتب الرجال (غير رجال الطوسي في عناوين الأبواب) في خصوص غير النبيّ ـ الإفادة بشكل من أشكال ملازمة الإمام وأنّه كان معه ولو مدّةً معروفةً، لا أنهم يريدون بذلك التوثيق والتعديل.

ويؤيّد ذلك أنّنا لم نجد علماء الرجال والحديث والدراية يجعلون من ألفاظ التعديل التوصيفَ بأنّه صاحب المعصوم، إلا عند أهل السنّة على نظريّة عدالة الصحابة، ويمكن مراجعة الكتب التي تحدّثت عن الدراية ككتب الشهيد الثاني، والحسين بن عبد الصمد العاملي، والميرداماد وأمثالهم، وإنما ظهر هذا القول مع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) تقريباً.

نعم، لا ننكر وجود إشعارٍ بالمدح، لكنّه لا يفيد لوحده.

وممّا تقدّم يظهر ضعف ما أشكل به بعض المعاصرين كما أسلفنا، من أنّ حفص بن غياث من أصحاب الصادق مع أنّه من أهل السنّة، فإنّ هذا لو ورد إشكالاً فيرد على اثبات التشيّع الخاصّ ولواحقه بمفهوم الصحبة، ولكنّه لا ينفي كون حفص بن غياث ثقةً جليلاً، كان محبّاً لأهل البيت ومواليا لهم رغم كونه على مذهب أهل السّنة، وليس ذلك بعزيز، كما أنّ تضعيف الرجاليّين للسيّاري رغم نصّ ابن إدريس على كونه من أصحاب بعض الأئمّة، لا ضير فيه؛ فلعلّه انحرف لاحقاً، هذا لو أخذنا بشهادة ابن إدريس هذه، حيث لم يعبّر بهذا التعبير غيره، وهو من المتأخّرين، فلعلّه اشتبه، كيف والمعروف أنّ السياري ـ كما نصّ الرجاليّون أنفسهم[٢] ـ من أصحاب الهادي والعسكري، وليس من طبقة الرضا والكاظم، فلا يمكن الاعتماد على شهادة ابن إدريس هنا للإيراد في المقام.

---

(١) مقياس الرواة: ٢٣١.

(٢) المصدر نفسه.

٣.١١. المولى والكاتب والخادم والرفيق والغلام

وممّا تقدّم في بحث صاحب النبيّ والإمام، وبحث الوكالة، ظهر الموقف فيما يقال عنه: إنّه مولى أحد المعصومين ـ على ما ذكره الوحيد البهبهاني[١] ـ فإنّ هذا، مهما فسّرنا كلمة مولى، لا تفيد توثيقاً، وكذلك لو قيل: غلام الإمام، أو خادم الإمام، أو كاتب الإمام، أو رفيقه في السفر أو غير ذلك، فهذه التعابير ومعنوناتها الواقعيّة لا تكشف سوى عن كونه يراه أميناً في علاقته معه وخدمته له ونحو ذلك.

١٢. تأليف كتابٍ أو أصل أو نوادر أو..

ورد في كتب الحديث والرجال كثيراً التعبير بأنّ لفلانٍ كتاباً أو له كتب أو له أصل أو له نسخة أو تصنيف أو عنده نوادر أو لديه مسائل وما شابه ذلك من التعابير التي تحكي عن عملٍ تصنيفيٍّ قام به.

وتُدرس في علم الرجال مديات إفادة هذه الأمور لوثاقة هذا الراوي أو مدحه بدرجةٍ ما، وإمكانيّات الاعتماد عليه، ولابدّ لنا ـ بدايةً ـ من فهم معنى هذه المصطلحات الرجاليّة، للشروع في الموضوع، لكنّنا سنختصر ولن نخوض في التطويل والتحقيق.

١.١٢. الفرق بين الأصل والكتاب والمصنَّف والنوادر

تحدّث العلماء والباحثون كثيراً عن الفرق بين الأصل والكتاب والمصنَّف والنوادر، وذُكرت أفكار عديدة نشير إليها باختصار مقدّمةً للبحث، وذلك على شكل مسائل:

١.١.١٢. ما هي نسبة الكتاب إلى الأصل؟

المعروف أنّ الكتاب أعمّ من الأصل[٢]، ومن النوادر ومن المصنّف، ولا تقابل بينه

---

(١) انظر: رجال البرقي: ٦١؛ ورجال النجاشي: ٨٠؛ ورجال الطوسي: ٣٨٤، ٣٩٧؛ والفهرست: ٦٦.

(٢) انظر: المازندراني، منتهى المقال ١: ٦٧ ـ ٦٨؛ والأمين، أعيان الشيعة ١: ١٤٠؛ والبهائي،

وبينها، فعندما يقال: له كتاب، فهذا عنوان عام ينطبق على جميع هذه الأنواع، ولا حاجة لفرض الترادف بين الكتاب والأصل لتبرير المعطيات الآتية، وقد يُطلق الكتاب أحياناً في مقابل الأصل عند بعضهم[١].

ويشهد للأعميّة:

١ ـ إنّ الشيخ الطوسي قال في ترجمة أحمد بن ميثم: «روى عنه حميد بن زياد كتاب الملاحم وكتاب الدلالة وغير ذلك من الأصول»[٢]، وقال في ترجمة حريز بن عبد الله السجستاني: «له كتب، منها: كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب النوادر، تعدّ كلّها في الأصول»[٣]. وهذا النصّ يجعل النوادر كتاباً كما يمكن أن تكون أصلاً.

وقال الطوسي أيضاً في ترجمة بندار بن محمد بن عبد الله: «له كتب، منها: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الصوم، كتاب الحجّ، كتاب الزكاة، وغيرها على نسق الأصول، وله كتاب الإمامة من جهة الخبر، وكتاب المتعة، كتاب العمرة..»[٤]. إذا فسّرنا كلمة (نسق الأصول) بمعنى كونها من الأصول بالفعل.

ومثل هذه الكلمات كثير في كتب الشيخ الطوسي.

وكذلك قال النجاشي في ترجمة الحسن بن أيوب: «له كتاب أصل»[٥].

٢ ـ يؤيد ذلك ـ كما ذكر الشيخ السبحاني وغيره[٦] ـ أنّ كثيراً مما سمّاه الطوسي وابن شهر آشوب أصلاً سمّاه النجاشي كتاباً، وقد تمّ تنظيم فهرست بهذا الأمر بلغ حوالي ٨٠

الوجيزة، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٥٦٩.

(١) انظر: المازندراني، منتهى المقال ١: ٦٧.

(٢) رجال الطوسي: ٤٠٨، وانظر: ٤٠٩، ٤٣٠، ٤٤١، ٤٤٩.

(٣) الطوسي، الفهرست: ١١٨.

(٤) المصدر نفسه: ٩٠.

(٥) رجال النجاشي: ٥١.

(٦) كليات في علم الرجال: ٤٧٥.

حالة[1].

لكن أورد الملا علي كني هنا بأنّه يجوز أن يكون هناك اختلاف اصطلاحي بين النجاشي والطوسي أو اختلاف مصداقي، فلا يفيد ذلك شيئاً هنا[2].

يضاف إلى ذلك أنّه من الغريب أنّ الطوسي في مقدّمة الفهرست يشير إلى أنّ ابن الغضائري له كتاب في ذكر أصول أصحابنا، وهذا يشي بكثرتها، ومع ذلك فإنّ النجاشي نادراً ما يعبّر عن كتابٍ لأحد من المؤلّفين بعنوان أصل، مما لا يُعقل أن يكون الحال كذلك، الأمر الذي قد يشير ـ كما يراه بعضهم ـ إلى احتمال وجود اختلاف شديد بين الطوسي والنجاشي إمّا في مفهوم الكتاب والأصل[3] أو في المصداق.

ومن الممكن أن لا يكون بينهما أيّ اختلاف، لكنّ النجاشي رغب في التعبير بما هو أعمّ، ربما لكون (الكتاب) أبلغ في غرضه الذي بيّنه في مطلع الكتاب[4]، وهو أنّه يريد أن يحتجّ على مخالفي مذهبه بأنّ لعلماء مذهبه مصنّفات وكتب، فذكرُ الكتاب والمصنَّف أفضل هنا؛ لأنّ ذكر الأصل قد يكون مبهماً عند أهل السنّة ممّن لا يعرفون هذا المصطلح، أو قد لا يكون معبّراً سوى عن الرواية عن أهل البيت، لا عن تجربة علميّة وبحثيّة للمؤلّفين، مما قد ينقض غرضَه؛ لأنّ الأصل يوحي بمجرّد الجمع والتدوين لا التصنيف والتأليف، وبالتالي فكلّ الأصول ترجع إلى الأئمّة فقط ومن تأليفهم، وأين هذا من جعل علماء الطائفة أصحاب مصنّفات؟!

٣ ـ لو كان الكتاب هو الأصل تماماً، وليس أعمّ منه، فلا معنى لذكر أربعمائة أصل في حين يوجد هناك آلاف الكتب، وفقاً لما في فهارس الإماميّة فقط، ومع ذلك نجد أنّ تعبير

(١) انظر: سهيلا جلالي، بجوهشي درباره أصول أربعمائة، مجلة علوم حديث، العدد ٦: ١٩٨ ـ ٢٠١.

(٢) انظر: كني، توضيح المقال: ٢٣٠.

(٣) انظر: سهيلا جلالي، بجوهشي درباره أصول أربعمائة، مجلة علوم حديث، العدد ٦: ١٩٧.

(٤) انظر: رجال النجاشي: ٥.

الأصل أُطلق على بعضها، وغالباً أُطلق على بعض كتب أصحاب الإمام الصادق وقليل من الباقر، دون سائر الأئمّة، وفي الأغلب استخدم الطوسي هذا التعبير أكثر من النجاشي، بل لعلّ الطوسي هو الأصل والعمدة فيه تقريباً.

وعليه، فيشهد لكون الأصل أخصّ من مطلق الكتاب أنّ ابن شهرآشوب نقل عن المفيد أنّ للإماميّة أربعمائة أصل، مع أنّ مجموع الكتب التي صنّفها الإماميّة في عصر النصّ تفوق ذلك بكثير[1].

وبهذا يظهر أنّ الأرجح عدم وجود دليل على التباين التام بين الأصل والكتاب، بل الكتاب أعمّ من الأصل، فكلّ أصل هو كتاب، لكن ليس كلّ كتاب أصلاً.

٢.١.١٢. النسبة بين الأصل والمصنَّف

الظاهر أنّ الأصل مقابلٌ للتصنيف، يشهد لذلك ما ذكره الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست، حيث قال: «.. إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله (رحمه الله)، فإنّه عمل كتابين: أحدهما ذكر فيه المصنّفات، والآخر ذكر فيه الأصول..»[2]. وقال بعد ذلك: «فإذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين وأصحاب الأصول.. لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول..»[3].

فهذه الجمل تفيد أن المصنَّف شيءٌ مغايرٌ للأصول، وأنّ الكتاب أعمٌّ من الاثنين.

٣.١.١٢. ما هو معنى الأصل؟

يعدّ تفسير معنى مفردة الأصل من البحوث الصعبة، ولهذا ذكرت هنا عدّة تفاسير محتملة، تكشف عن طبيعة الالتباس في هذه المفردة/ المصطلح:

---

(١) انظر: عوائد الأيام: ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

(٢) الفهرست: ٣٢.

(٣) المصدر نفسه، وانظر: ٢٤١، وراجع: رجال الطوسي: ٤٤٩.

١.٣.١.١٢. الكتاب الحديثي عن الإمام مباشرةً أو بواسطة سماعيّة

التفسير الأوّل: وهو التفسير المشهور حسب الظاهر، وهو أنّ الأصل عبارة عن الكتاب الحديثي الذي جمع فيه مؤلّفه الروايات عن الإمام مباشرةً أو عمّن سمع الإمام بحيث لا وجود لهذه الأحاديث الواردة في هذا الكتاب قبل تصنيف صاحبه له، ولهذا سُمّي أصلاً، أي هو كتاب أصل، لا أنّه كتاب جمع فيه بعض ما في الكتب الأخرى، فكما نُطلق كلمة النسخة الأصليّة أو الأصل على ما كتبه المؤلّف ولم يأخذه من أحد، فكذا الأصل.

هذا هو التفسير الذي أوضحه الطهراني في الذريعة[١]، وكان موجوداً قبله مع إضافة قيد الاعتماد أحياناً[٢]. وهو يعتقد بأنّ هذا التفسير لا يجعل كلمة (أصل) اصطلاحاً حادثاً، بل جرياً على المدلول اللغوي للكلمة.

ووفقاً لهذا التفسير يكتسب الأصل قيمةً إضافيّة، من حيث قلّة الوسائط فيه، ومن حيث إنّه لا يأخذ من غيره بما يحتمل فيه خطأ النسخة، ومن حيث قربه من المعصوم.

وهذا ما يفسّر ـ كما يشير أيضاً العلامة الطهراني[٣] ـ الاهتمام بالأصول بوصفها مصادر أوليّة للحديث الشيعي، وإفرادها بالذكر ورعايتها وتناقلها.

وقد يناقش في هذا التفسير:

أولاً: لو كان هذا هو المعنى المطّرد للأصل إثباتاً ونفياً، فلماذا لم نجدهم يطلقون كلمة الأصل على أيّ كتابٍ من كتب أصحاب غير الإمام الصادق، ونادراً الباقر والكاظم، مع أنّ بينها كتب أصول بهذا المعنى قطعاً؟ ألا يشير ذلك إلى خصوصيّات إضافيّة غير هذه الخصوصية المبرزة في هذا التفسير؟

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ وانظر: الفضلي، أصول الحديث: ٤٧ ـ ٤٨؛ وسند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٦٩.

(٢) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٢: ٣٧٦؛ والنراقي، عوائد الأيام: ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

(٣) الذريعة ٢: ١٢٨.

وهذه المناقشة لا تبطل هذا التفسير جذريّاً، بل تعتبره ناقصاً غير وافٍ بالمشهد الذي تعطينا إيّاه كتب الفهارس.

ثانياً: ما ذكره السيد الخميني بعد أن شكّك في هذا المعنى للأصل، واعتبر أنّه لا دليل عليه، من أنّ الدليل على خلافه، واستشهد لذلك بعبارة للشيخ البهائي في الوجيزة التي جاء فيها: «ثمّ تصدّى جماعة من المتأخّرين شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلاً للانتشار، وتسهيلًا على طالبي تلك الأخبار، فألّفوا كتباً مبسوطةً مبوّبة، وأصولاً مضبوطة مهذّبة، مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم، كالكافي وكتاب من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والأمالي وعيون أخبار الرضا وغيرها، والأصول الأربعة الأوَل هي التي عليها المدار في هذه الأعصار»[1].

فلاحظ كيف أطلق على الكتب الأربعة التي هي منتزعة من الكتب السابقة عليها تعبير الأصول الأربعة، فلا يصحّ دعوى أنّ الأصل هو كلّ كتاب غير منتزع، ومثل البهائي فَعَلَ المجلسيُّ الأوّل والفيض الكاشاني والجزائري وغيرهم.

بل إنّ الشيخ الطوسي أدرج جماعة في من لم يروِ عنهم عليهم السلام، ومع ذلك قال بأنّ لهم أصولاً، فكيف يكون الأصل هو الكتاب المأخوذ مباشرةً عن الإمام؟! ومن أمثلة هؤلاء قول الطوسي في ترجمة أحمد بن محمّد بن زيد بأنّه لم يرو عنهم لكنّه قال فيه: «روى عنه حُمَيْد أُصولاً كثيرة»، وعدّ أحمد بن محمّد بن عمّار في باب من لم يروِ عنهم، ومع ذلك قال في الفهرست: «إنّه كثير الحديث والأُصول، وصنّف كتباً». وعدّ عليّ بن بُزُرْج ممّن لم يروِ عنهم، وقال: «روى عنه حُمَيْد كتباً كثيرة من الأصول»، ومن البعيد جدّاً لو لم نقل مقطوع الخلاف أن تكون تلك الأُصول الكثيرة من الجماعة، رواياتٍ بلا واسطة، أو مع الواسطة سماعاً، لا من كتاب مدوّن قبلهم، مع شدّة حرص الأصحاب على ضبط أخبار

(١) البهائي، الوجيزة، سلسلة رسائل في دراية الحديث ١: ٥٥١ ـ ٥٥٢.

الأئمّة عليهم السّلام وكتابتها. واحتمال أن لا تكون تلك الأُصول من الجماعة بل من غيرهم، في غاية البعد، بل كخلاف الصريح في مثل قوله: كثير الحديث والأُصول[١].

ويمكن أن يجاب على ما أفاده السيّد الخميني:

أ ـ إنّ ما استشهد به من تعابير الشيخ البهائي وغيره من المتأخّرين، لا يمكن جعله مفسّراً أو نقضاً على تفسيرٍ لمصطلحٍ درج بين المتقدّمين، بل بين بعضٍ خاصّ من المتقدّمين، فنحن لا ندّعي بأنّ كلّ علماء الحديث والدراية والرجال عبر التاريخ استخدموا كلمة الأصل في هذا المعنى حصراً، بل المدّعى هو أنّ هذا هو المصطلح في كلمات المتقدّمين من أصحاب الفهارس، فكيف يُجعل نصّ البهائي شاهداً عكسيّاً، وهو نصٌّ يرجع إلى ما بعد ستة قرون من زمن الفهارس الأولى؟!

ب ـ إنّ بعض من ورد ذكرهم في رجال الطوسي وفهرسته في طبقة من لم يرو عنهم عليهم السلام، لا يفيد ذكرهم هذا في النقض على التفسير الأوّل؛ لأنّ رواية حميد مثلاً عن شخص أصولاً كثيرة، ربما تفسّر أيضاً بأنّ المراد منها أنّ هذا الشخص كان من رواة أصول أصحاب الأئمّة السابقين، بمعنى أنّه وقع طريقاً إلى تلك الأصول، لا أنّه بنفسه صاحب أصول، ويشهد لذلك ما قاله الطوسي في ترجمة أحمد بن الحسين بن مُفَلَّس الضبّي النخاس: «روى عنه حميد كتاب زكريا بن محمد المؤمن وغير ذلك من الأصول»[٢]. وكذلك ما قاله في ترجمة يونس بن علي العطار: «روى عنه حميد بن زياد كتاب أبي حمزة الثمالي وغير ذلك من الأصول»[٣].

يُضاف إلى ذلك أنّه من الممكن في بعض الموارد ـ حيث كان عدد هؤلاء قليلاً في رجال الطوسي وفهرسته ـ أن يكونوا قد صنّفوا أصولاً أخذوها بالسماع عن الطبقة المعاصرة

---

(١) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

(٢) رجال الطوسي: ٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤٥٠.

لمتأخّري الأئمّة كالعسكريَّين، وهذا ممكن جداً في بعضهم، فأحمد بن محمد بن زيد نصّ الطوسي هناك على أنّه مات عام ٢٦٢هـ[١]، وهذا يعني أنّه من الممكن للغاية أن يروي سماعاً عن معاصري الأئمّة المتأخّرين، بل حتى أن يكون بينه وبين الإمام الصادق واسطة واحدة أيضاً. أمّا أحمد بن محمّد بن عمّار فإنّ هذا الاحتمال فيه يضعف؛ لأنّه توفي عام ٣٤٦هـ، كما نصّ عليه الطوسي نفسه[٢]، ومع ذلك لا يبعد أن يروي مجموعة من الأصول بواسطة واحدة عن متأخّري الأئمّة، مع احتمال أن يراد أنّ لديه كتب أصولٍ كثيرة وكتب حديث كثيرة كما قلنا.

وعليه، فلا ترد إشكالات السيد الخميني هنا، وإن كان هذا التفسير ما يزال ناقصاً من حيث رصد المعطيات، وبحاجة لشواهد أيضاً تؤكّده بشكل حاسم، في مقابل التفاسير الآتية.

٢.٣.١.١٢. مجمع الأخبار والآثار غير المبوّبة

التفسير الثاني: ما ذكره بعضٌ من أنّ الكتاب ما كان مبوّباً، والأصل ما جمعت فيه الأخبار والآثار[٣].

ويناقش بأنّ هذا مجرّد افتراض لا دليل عليه، بل إطلاقهم الكتاب على كثير من الأصول ينفيه، بل بعضهم[٤] ادّعى أنّ الأصول مبوّبة أيضاً.

٣.٣.١.١٢. الكتاب المعدّ لمباحث أصول الدين

التفسير الثالث: ما احتمله السيد الخميني ثم عدل عنه دون أن يبيّن وجه ضعفه، قال

(١) انظر: المصدر نفسه: ٤٠٨.

(٢) انظر: الفهرست: ٧٥.

(٣) انظر: الخليلي النجفي، سبيل الهداية: ١٤٠؛ والوحيد البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٣٤.

(٤) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٣٤؛ والتعليقة على منهج المقال: ١٩؛ وغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٦٠.

ما نصّه: «إنّه عبارة عن كتاب معدّ لتدوين ما هو مرتبط بأصول الدين أو المذهب، كالإمامة والعصمة والبداء والرجعة وبطلان الجبر والتفويض.. إلى غير ذلك من المطالب الكثيرة الأصليّة التي كان التصنيف فيها متعارفاً في تلك الأزمنة، كما يظهر من الفهارس والتراجم، والكتاب أعمّ منه. والذي أوقعني في هذا الاحتمال إثباتهم الأصل لكثير من أصحابنا المتكلّمين، كهشام بن الحكم وهشام بن سالم وجميل بن درّاج وسعيد بن غزوان الذي يظهر من ترجمته أنّه أيضاً منهم.. ويؤيّد هذا الاحتمال قول الشيخ في الفهرست في ترجمة أبي منصور الصرّام: إنّه من جملة المتكلّمين من أهل نيسابور، وكان رئيساً مقدّماً، وله كتب كثيرة: منها كتاب في الأصول سمّاه: بيان الدين. وقال في ترجمة هشام بن الحكم: له مباحث كثيرة مع المخالفين في الأصول وغيرها، وله أصل. وعن منتجب الدين في ترجمة أبي الخير بركة بن محمّد: أنّه فقيه ديّن، قرأ على شيخنا أبي جعفر الطوسي، وله كتاب حقائق الإيمان في الأُصول، وكتاب الحجج في الإمامة.. إلى غير ذلك من التعبيرات»[1].

إلا أنّ هذا التفسير غير واضح، ولا دليل عليه، بل توجد شواهد على عكسه، فمثلاً ذكر الشيخ الطوسي في ترجمة بندار بن محمد بن عبد الله: «له كتب، منها: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الصوم، كتاب الحجّ، كتاب الزكاة، وغيرها على نسق الأصول، وله كتاب الإمامة من جهة الخبر، وكتاب المتعة، كتاب العمرة..»[2]، وكذلك ذكر في ترجمة حريز بن عبد الله السجستاني، فقال: «له كتب، منها: كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب النوادر، تعدّ كلّها في الأصول»[3]، مع أنّها في الفقه وليست في الكلام.

بل ترجمة الطوسي لهشام بن الحكم نفسه تساعد على عكس ما أراد السيد الخميني الاستفادة منه، فلاحظ ماذا قال في ترجمته: «وكان له أصل، أخبرنا به.. وله من المصنّفات

(١) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.
(٢) الفهرست: ٩٠.
(٣) المصدر نفسه: ١١٨.

كتب كثيرة، منها: كتاب الإمامة، وكتاب الدلالات على حدوث الأشياء، وكتاب الردّ على الزنادقة، وكتاب الردّ على أصحاب الاثنين، وكتاب التوحيد، وكتاب الردّ على هشام الجواليقي، وكتاب الردّ على أصحاب الطبايع، وكتاب الشيخ والغلام، وكتاب التدبير، وكتاب الميزان، وكتاب الميدان، وكتاب الردّ على من قال بإمامة المفضول، وكتاب اختلاف الناس في الإمامة، وكتاب الوصيّة والردّ على من أنكرها، وكتاب في الجبر والقدر، وكتاب في الحكمين، وكتاب الردّ على المعتزلة في أمر طلحة والزبير، وكتاب القدر، وكتاب الألطاف، وكتاب المعرفة، وكتاب الاستطاعة، وكتاب الثمانية الأبواب، وكتاب الردّ على شيطان الطاق، وكتاب الاخبار، وكتاب الردّ على أرسطا طاليس في التوحيد، وكتاب الردّ على المعتزلة آخر، وكتاب الألفاظ»[1]. فإذا كان الأصل هو مطلق الكتاب العقدي ولو لم يكن رواية، فلماذا لم يُدرج الطوسي كلَّ هذه الكتب في أصول هشام بن الحكم، مع أنّها في غالبها أمورٌ عقائديّة، مكتفياً بأنّ له أصلاً واحداً؟!

علماً أنّ هذا التفسير لا يبيّن لنا لماذا اقتصر التوصيف بالأصل في كلمات الطوسي والنجاشي على أصحاب الإمام الصادق ومن قاربه، مع أنّ مصنّفي الشيعة ألّفوا بعد ذلك وقبله في الأصول بهذا المعنى أيضاً؟! وسيأتي ما يتصل بمسألة الفترة الزمنيّة التي تغطّيها الأصول.

وأمّا ما استشهد به السيد الخميني هنا، من أنّ تعبير الأصل ورد في حقّ بعض المتكلّمين، فهذا لا ينفع؛ لأنّ مجرّد كون بعض المتكلّمين له أصل لا يعني شيئاً، ما دام ذكر الأصل لم يطّرد في كلّ المتكلّمين إثباتاً، ولم يُسلَب عن غيرهم أيضاً، بل ذُكِرَ الأصلُ في حقّ بعض المتكلّمين خاصّة، وبعضٍ من غيرهم أيضاً.

٤.٣.١.١٢. الكتاب المتمحّض في الرواية دون غيرها

التفسير الرابع: ما ذكره بعضهم ـ كالبهبهاني والقهبائي وغيرهما ـ من أنّ الأصل ما

(١) المصدر نفسه: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

تمحّض للرواية عن المعصوم، أما الكتاب والمصنَّف فإنّه يحوي أموراً هي للمؤلّف كالاستدلالات والنقض والإبرام وليست رواية[1].

وهذا ما يبدو أنّه احتمله السيد الخميني أيضاً وقوّاه احتماليّاً، قال ما نصّه: «إنّ الأصل عبارة عن كتاب معمول لنقل الحديث، سواء كان مسموعاً عن الإمام عليه السّلام بلا واسطة أو معها، وسواء كان مأخوذاً من كتاب وأصل آخر أو لا. ولا يبعد أن يكون غالب استعماله فيما لم يؤخذ من كتاب آخر. والمصنّف عبارة عن كتاب معمول لأجل مقصد ممّا تقدّم؛ وإن أُطلق أحياناً على مطلق الكتاب. والشاهد على ما ذكرناه ما عن الشيخ في الفهرست قال: إنّي رأيت جماعة من أصحابنا من شيوخ طائفتنا من أصحاب التصانيف، عملوا فهرست كتب أصحابنا، وما صنّفوه من التصانيف، ورووه من الأصول، فلم أجد أحداً استوفى ذلك إلّا أحمد بن الحسين الغضائري، فإنّه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنّفات، والآخر فيه الأُصول. انتهى. وهذا كما ترى ظاهر الدلالة في أنّ الكتاب أعمّ من التصانيف والأُصول، وهما متقابلان. بل يمكن أن يقال: إنّ ظاهر قوله: ما صنّفوه من التصانيف، ورووه من الأُصول، أنّ كلمة (من) في الفقرتين بيانية، فتدلّ على أنّ مطلق كتب الرواية أصل.. وعنه في ترجمة أحمد بن محمّد بن عمّار: أنّه كثير الحديث والأصول، وصنّف كتباً منها كتاب أخبار آل النبي وفضائلهم وإيمان أبي طالب عليه السّلام، وكتاب المبيضة.. ثمّ إنّك لو تصفّحت مليّاً، تجد أنّ التصنيف يطلق غالباً في لسانهم على الكتاب الذي عمل لمقصد غير جمع الأخبار؛ وإن ذكرت فيه استشهاداً بها مثل

---

(١) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجالية: ٣٣؛ والتعليقه على منهج المقال: ١٩؛ والنراقي، عوائد الأيام: ٥٩٤؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ٦٩؛ والخليلي النجفي، سبيل الهداية: ١٣٩ ـ ١٤٠؛ والقهبائي، معجم الرجال ١: ٩؛ وكني، توضيح المقال: ٢٣٣؛ والتستري، قاموس الرجال ١: ٦٥؛ والخواجوئي، الرسائل الفقهيّة ١: ٥٠٨؛ والجيلاني، رسالة في دراية الحديث، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٣١٢؛ ولاحظ: البهائي، الوجيزة، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٥٦٨.

بيان الفروع، ككتاب عليّ بن الحسين إلى ابنه، أو لغير ذلك، كالرجال والطبّ والنجوم وما يرتبط بأُصول المذهب ونحوها، فالكتاب أعمّ من الصنفين. ثمّ لا يبعد أن يقال: إنّ سرّ عدم إطلاق الأصل على كتب من في الطبقة الأولى من أصحاب الإجماع وأضرابهم إلّا ما استثني عدم كونهم من المصنّفين، وتعارف التصنيف في الطبقات المتأخّرة عنهم، وإنّما أُطلق على كتاب أبان بن عثمان لكونه ذا تصنيف، مضافاً إلى أنّه ذو أصل، وكذا يظهر من ترجمة جميل بن درّاج أنّ له أصلاً، وله كتاباً»[1].

وهذا التفسير محتمل جداً، وقريب جداً من التفسير الأوّل، لكن تبقى أمامه مسؤوليّة الإجابة عن بعض التساؤلات، مثل: لماذا لم تُطلق كلمة الأصل والأصول عند النجاشي والطوسي على غير أصحاب الإمام الصادق والباقر والكاظم؟

بل يظهر من تعبير الشيخ الطوسي في ترجمة زياد بن المنذر ما قد ينافيه، حيث قال: «.. له أصل، وله كتاب التفسير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام»[2]. فإذا كان كتاب التفسير رواية عن أبي جعفر فلماذا لم يُدرجه في الأصول؟ وهل من المحتمل أن تكون الأصول مختصّة بالمسائل الفقهيّة مثلاً؟ هذا ما يحتاج إلى توضيح.

ومن هذا القبيل ما أورده الطوسي في ترجمة محمّد بن قيس البجلّي، حيث قال: «له كتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام، أخبرنا به جماعة، منهم: محمّد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله وجعفر بن الحسين بن حسكة القمي، عن ابن بابويه، عن أبيه، عن سعد والحميري، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمان بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن الباقر عليه السلام. وله أصل أيضاً»[3]. فإنّ السند الذي يذكره لكتابه يرجع إلى الإمام الباقر مما يعني أنّه كتاب رواية عن الإمام، ومع ذلك يقول

---

(١) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٦٠ ـ ٣٦٢؛ وانظر: اللنكراني، تفصيل الشريعة (الحدود): ٤٤٧.

(٢) الطوسي، الفهرست: ١٣١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٦.

بعدها بأنّ له أصلاً، فلماذا لم يُدرج كتاب القضايا في الأصول؟!

٥.٣.١.١٢. الكتاب المرتّب بترتيبٍ خاصّ

التفسير الخامس: ما حاول بعضٌ أن يفهمه من كلام الشيخ الطوسي في ترجمة أحمد بن محمد بن نوح، من أنّ الأصول رتّبت ترتيباً خاصّاً على حسب نظر صاحبه؛ لأنّ الطوسي قال بأنّ له كتباً في الفقه على ترتيب الأصول[١].

ونوقش بأنّ أغلب الكتب كذلك، وإن أريد أنّ لها ترتيباً خاصّاً دون الكتاب، فهذا مجمل، فإن أراد أنّ للأصول ترتيباً خاصّاً لا يتعدّاه الكلّ، فليبيَّن ذلك، فهو غير واضح[٢].

بل احتمل الطهراني أنّ يكون مراد الطوسي هنا هو أنّ هذا الكتاب جرى على نسق كتب الأصول من حيث كونها غير منظّمة ولا مرتّبة، لا أنّ لها ترتيباً خاصّاً وجرى هو هنا عليها[٣].

٦.٣.١.١٢. الكتاب المتميّز من خلال راويه

التفسير السادس: ما احتمله بعضٌ، وهو أن يكون المراد بالأصول والكتب التمييز على أساس بعض الرواة، فبعض الرواة كتبهم أصول دون غيرهم.

وناقش من طرح هذا الاحتمال بأنّ القرائن على العكس، حيث يذكرون الشخص الواحد ويعدّون له كتباً وأصولاً، لا أنّ جميع كتبه أصول أو كتب[٤]، فمثلاً ذكر الطوسي في ترجمة إسماعيل بن مهران بن محمد بن أبي نصر السكوني: «وصنّف مصنّفات كثيرة منها:

(١) المصدر نفسه: ٨٤.

(٢) غفاري، دراسات في علم الدراية: ١٦٠.

(٣) الطهراني، الذريعة ٢: ١٣٤.

(٤) انظر: محمد حسين الحسيني الجلالي، الأصول الأربعمائة، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة ٤: ٢٦٣.

كتاب الملاحم.. وكتاب ثواب القرآن.. وكتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام، وكتاب النوادر.. وكتاب العلل.. وله أصل، أخبرنا به..»[١].

وقال في ترجمة أبان بن عثمان الأحمر البجلّي: «وما عُرف من مصنّفاته إلا كتابه الذي يجمع المبدأ والمبعث والمغازي والوفاة والسقيفة والردّة. أخبرنا بهذه الكتب ـ وهي كتاب واحد ـ الشيخ.. وله أصل، أخبرنا به..»[٢]. وقال في ترجمة زكّار بن يحيى الواسطي: «له كتاب الفضائل، وله أصل..»[٣].

كما أنّ التمييز بملاحظة رواة الإمام الصادق غير صحيح؛ فإنّ الكثير من أقرب أصحاب الصادق لم يذكر لهم أصول كأبي بصير ومؤمن الطاق.

٧.٣.١.١٢. كتاب الرواية عن خصوص الإمام الصادق غالباً، تفسير الجلالي

التفسير السابع: ما اختاره أو رجّحه السيد محمّد حسين الحسيني الجلالي، من أنّ الأصل هو الحاوي للحديث المرويّ سماعه غالباً عن الصادق عليه السلام وكان من تأليف رواته، وفي مقابل الغالب بعض قليل في طبقة الباقر والكاظم.

وقد ذكر الجلالي شواهده على هذا الأمر من بعض النصوص التي ذكرها العلماء بما يُرجع الأصول لعصر الإمام الصادق غالباً، ومِن تَتَبُّعِ كتب الطوسي والنجّاشي الدالّة على أنّهم لم يذكروا أصولاً إلا لأصحاب الصادق وما هو قريب منه من عصر الباقر والكاظم، وكذلك بالنظر فيما وصلنا من أصول روائيّة ولو قليلة[٤].

وهذا التفسير هو بعينه التفسير الرابع المتقدّم مع تعديلات طفيفة، لكنّها مهمّة.

---

(١) الطوسي، الفهرست: ٤٦ ـ ٤٧، وانظر: المصدر نفسه: ٥٢.

(٢) المصدر نفسه: ٥٩ ـ ٦١.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٤.

(٤) انظر: الجلالي، الأصول الأربعمائة، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة ٤: ٢٦٣ ـ ٢٦٧؛ يشار إلى أنّ بحثه هذا حول الأصول الأربعمائة مدرجٌ أيضاً في كتابه: دراية الحديث.

وقد يُناقش هذا التفسير من جهات قد تفرض عليه بعض الإضافة كي يكتمل:

أوّلاً: إنّ كلمات الطوسي والنجاشي تساعد على هذا التفسير من حيث الحصر في عصر الصادق، وكذلك كلمات علماء آخرين[1]، لكن توجد نصوص تدلّ على أنّ الأصول ترجع لعصور الأئمّة كلّهم، وذلك مثل:

أ ـ نصّ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) وفقاً لنقل ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) عنه، حيث قال: «قال الغزالي: أول كتاب صنّف في الإسلام كتاب ابن جريح الآثار، وحروف التفاسير عن مجاهد، وعطاء بمكّة، ثم كتاب معمّر بن راشد الصنعاني باليمن، ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن أنس، ثم جامع سفيان الثوري. بل الصحيح أنّ أوّل من صنّف فيه أمير المؤمنين عليه السلام جمع كتاب الله جلّ جلاله، ثم سلمان الفارسي رضي الله عنه، ثم أبو ذر الغفاري رحمه الله، ثمّ الأصبغ بن نباتة، ثم عبيد الله بن أبي رافع، ثم الصحيفة الكاملة عن زين العابدين عليه السلام. وقال الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن النعمان البغدادي رضي الله عنه وقدّس روحه: صنّف الإماميّة من عهد أمير المؤمنين عليّ عليه السلام إلى عهد أبي محمد الحسن العسكري صلوات الله عليه، أربعماية كتاب تسمّى الأصول، وهذا معنى قولهم: أصل»[2].

فهذا النصّ يجعل الأصول ممتدّة من عصر الإمام علي إلى الإمام العسكري.

ب ـ نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث يقول: «ولا يكون الإيمان صحيحاً من مؤمن إلا من بعد علمه بحال من يؤمن به، كما قال الله تبارك وتعالى: إلا من شهد بالحقّ وهم يعلمون، فلم يوجب لهم صحّة ما يشهدون به إلا من بعد علمهم، ثم كذلك لن ينفع

(١) انظر: المحقّق الحلي، المعتبر ١: ٢٦؛ والشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني ٢: ٧٧٧؛ وحقائق الإيمان: ١٩٠؛ والحسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار: ٤٠؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ١٦٠.

(٢) ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٣٨ ـ ٣٩.

إيمان من آمن بالمهديّ القائم عليه السلام حتى يكون عارفاً بشأنه في حال غيبته؛ وذلك أنّ الأئمّة عليهم السلام قد أخبروا بغيبته عليه السلام ووصفوا كونها لشيعتهم فيما نقل عنهم واستحفظ في الصحف ودوّن في الكتب المؤلّفة من قبل أن تقع الغيبة بمائتي سنة أو أقلّ أو أكثر، فليس أحد من أتباع الأئمّة عليهم السلام إلا وقد ذكر ذلك في كثير من كتبه ورواياته، ودوّنه في مصنّفاته، وهي الكتب التي تُعرف بالأصول، مدوّنة مستحفظة عند شيعة آل محمد عليهم السلام من قبل الغيبة بما ذكرنا من السنين..»[1].

فهذا النص يجعل مصنّفات أصحاب الأئمّة هي الأصول ولا يخصّص بعصر الإمام الصادق.

ج ـ نصّ الشيخ النعماني (٣٨٠هـ)، في الغيبة حيث قال ـ في وصف كتاب سُليم بن قيس الهلالي، وهو من أصحاب الإمام علي بن أبي طالب ـ ما نصّه: «وليس بين جميع الشيعة ممّن حمل العلم ورواه عن الأئمّة عليهم السلام خلاف في أنّ كتاب سُليم بن قيس الهلالي أصلٌ من أكبر كتب الأصول التي رواها أهل العلم ومن حملة حديث أهل البيت عليهم السلام وأقدمها؛ لأنّ جميع ما اشتمل عليه هذا الأصل إنما هو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والمقداد وسلمان الفارسي وأبي ذر ومن جرى مجراهم ممّن شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وسمع منهما، وهو من الأصول التي ترجع الشيعة إليها ويعوّل عليها، وإنّما أوردنا بعض ما اشتمل عليه الكتاب وغيره من وصف رسول الله صلى الله عليه وآله الأئمة الاثني عشر ودلالته عليهم وتكريره ذكر عدتهم، وقوله: إنّ الأئمة من ولد الحسين تسعة تاسعهم قائمهم، ظاهرهم باطنهم، أفضلهم وفي ذلك قطع لكل عذر، وزوال لكلّ شبهة، ودفع لدعوى كلّ مبطل، وزخرف كلّ مبتدع، وضلالة كلّ مموّه، ودليل واضح على صحّة أمر هذه العدّة من الأئمّة لا يتهيأ لأحد من أهل الدعاوي الباطلة المنتمين إلى الشيعة، وهم منهم براء أن يأتوا على صحّة

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ١٩.

دعاويهم وآرائهم بمثله، ولا يجدونه في شيء من كتب الأصول التي ترجع إليها الشيعة، ولا في الروايات الصحيحة»[1].

ولهذا الاضطراب، حاول السيد محسن الأمين افتراض وجود أكثر من أصول أربعمائة: واحدة للإمام جعفر الصادق، وثانية لجميع الأئمّة**!** حيث قال: «ويدلّ كلام المفيد السابق على أنّ الأصول الأربعمائة مرويّة عن جميع الأئمّة، وكلام الطبرسي والمحقّق والشهيد على أنّها مرويّة عن الإمام الصادق خاصّة. ويمكن الجمع بالتعدّد فهناك أصول أربعمائة مرويّة عن جميع الأئمّة، وأخرى مرويّة عن الصادق خاصّة»[2].

ولكنّه من الواضح أنّ هذا الجمع لمجرّد الفرار من الاضطراب، وإلا فما معنى أن يكون لأصحاب الصادق أربعمائة أصل، ولأصحاب الجميع بمن فيهم الصادق أربعمائة أيضاً؟**!** ولماذا هذا التمييز؟ وأين شواهده في كلماتهم؟

ثانياً: لم نفهم ـ وفقاً لهذا التمييز ـ لماذا خُصّص الإمام جعفر الصادق بذلك، مع أنّ التصنيف كان قبله وفي عصر الباقر أيضاً؟ فهل ذلك لأنّ التصنيف الحديثي المستقل بدأ منذ ذلك الزمان بالتحديد؟ وهل أنّ كتب سائر أصحاب الأئمّة اللاحقين لم تشتمل على هذه الخاصية في التصنيف المتمحّض للرواية؟ أو أنّ هذه الكتب كانت مجرّد تفريعات وإضافات على ما جاء في كتب أصحاب الصادق؟ وكيف عَرَفنا أنّ الأصول متمحّضة في الرواية ولا تشتمل على غيرها؟

من هنا يبدو لي من الصعب جداً تحديد معنى الأصل بالدقّة والوضوح في اصطلاح النجاشي والطوسي، فضلاً عن أنّ رقم الأربعمائة الذي افتُرض في كلام ابن شهرآشوب لا يتناسب مع واقع معطيات كتب الفهارس القديمة الواصلة إلينا. والشيء المؤكّد أنّ بعض أصحاب الصادق وقليل من الباقر والكاظم ذُكرت لهم أصول، ولم نتمكّن من فهم

(١) النعماني، الغيبة: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) أعيان الشيعة ١: ١٤٠.

خصائصها، لكنّها نوعٌ من المؤلّفات التي يترجّح أنّها في الرواية المباشرة أو السماعيّة ولو بالواسطة بحيث لا تأخذ مضمونها من مصادر قبلها على ما يبدو.

ومن اللطيف ما أشار له السيّد محسن الأمين العاملي بعد استعراضه باختصار بعض أبرز التمييزات بين الأصل والكتاب، حيث قال: «كلّ ذلك حدسٌ وتخمين»[١]. ولعلّ السبب في هذا الاضطراب وما ذهب إليه الأمين هو ما ذكره الجلالي مؤيّداً الأمين[٢]، من أنّ متون الكتب والأصول لم تصل إلينا حتى نحكم على الموضوع عن بيّنة وكثب ومباشرة، وإنّما وصلتنا في الغالب الكتب اللاحقة، ولم يظهر استخدام مصطلح الأصل إلا في القرن الخامس الهجري مع ثلاثة أشخاص هم الطوسي والنجاشي والمفيد.

هذا، وهناك من بعض المعاصرين ـ وهو السيد المددي ـ مَن سمعنا عنه أنّه يعتبر أنّ مفردة الأصل جاءت من الواقفة، ونفذت للفكر الإمامي لاحقاً، ويشهد لذلك وقوع الواقفة في طرق الكتب المحسوبة أصولاً، وأنّ النجاشي حيث لم يعتمد هذه الطرق لم يذكر ما ذكره الطوسي من الأصول.

وفيه نظر، من حيث عدم استيعابه لكلّ الموارد، بل بعضها لا يجري فيه ذلك، والمسألة تحتاج لدليل، وإلا فهذا المقدار من الشواهد لا يكفي، ولعلّ السيد المددي لديه شواهد لم نتعرّف نحن عليها، والله العالم.

هذه هي أبرز التفاسير للأصل، لكن سيأتي تفسير خاصّ، وهو الكتب المعتمدة، وقد ألمحنا إليه سابقاً، لكن سيأتي بحثه في القسم اللاحق إن شاء الله.

٤.١.١٢. معنى النوادر

يستخدم علماء الرجال والفهارس تعبير: له نوادر، أو كتاب النوادر، أو نوادر فلان، أو

---

(١) المصدر نفسه؛ وانظر: قبسات من علم الرجال ١: ٢٢٤.

(٢) الجلالي، الأصول الأربعمائة، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة ٤: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

نحو ذلك.

وقد عُرّفت النوادر بأكثر من تعريف:

التعريف الأوّل: إنّ النوادر هي الكتاب الذي يجمع أحاديث متفرّقة لا تنضبط تحت باب معيّن ومعنى واحد[1]. فملاك النوادر هو التفرّق في الأحاديث بحيث لا يمكن جمعها تحت باب واحد.

لكنّ هذا التعريف بهذا المقدار ناقص؛ فإنّنا لو نظرنا لكتب الحديث وفصلناها عن عناوينها وأبوابها، لصحّ أن نقول بأنّها لا تنضبط ضمن باب واحد، ومع ذلك فهي تصنّف إلى مجموعات وتجعل ضمن أبواب، ولا تعدّ من النوادر، فلابدّ من إضافة شيء ما على هذا التعريف بهذا المقدار، ولعلّه هو مراد أصحابه، وسيأتي.

التعريف الثاني: ما ذكره بعضهم، من أنّ النوادر هو ما جاء في التعريف الأوّل أو التي لا تكون لرواياتها شهرة محقّقة، سواء كانت رواياتٍ عن إمام واحد أو أكثر، وقد يكون النوادر في موضوع معيّن لكن بطريقة غير مبوّبة[2].

وهذه الصيغة تجمع أكثر من تفسير في حقيقتها:

أ ـ فهي من جهة ترى إطلاق النوادر على التعريف الأوّل.

ب ـ ومن جهة ثانية تربط النوادر بالشهرة وعدمها، فالرواية المشهورة ليست من النوادر، بينما الرواية غير المشهورة هي من النوادر، والظاهر أنّ المراد من الشهرة هو الشهرة الروائيّة أو ربما يكون المراد الشهرة العملية الاستناديّة.

ج ـ ومن جهة ثالثة تتكلّم عن النوادر بوصفها مجموعة روايات في موضوع معيّن لكنّها

---

(١) انظر: النراقي، عوائد الأيام: ٥٩٥؛ والبهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٣٤؛ والتعليقة على منهج المقال: ١٩؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ٧٠؛ والنجفي، سبيل الهداية: ١٤٠؛ والبهائي، الوجيزة، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٥٦٩؛ ولاحظ: الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٤٢.

(٢) انظر: محمد الحسيني القزويني، المدخل إلى علم الرجال والدراية: ١٨٠.

غير مرتبة ولا مبوّبة بشكل صحيح أو منظّم.

وهذا يعني أنّ النوادر قد تطلق على معانٍ متفاوتة بدرجةٍ ما. وغالب الظنّ أن الذي يثير هذا التعريفَ يقصد جمع كلماتهم لا أكثر.

التعريف الثالث: ما قد يلاحظ أحياناً عندما يتحدّثون عن النوادر بأنّها ما لا تندرج في باب أو كونها قليلة أو منفردة عدداً بحيث لا تصلح لجعل بابٍ لها[1].

وهذا التعريف يضيف إلى التعريف الأوّل فرضيّة وهي العنصر الكمّي، فإذا كانت الروايات قليلة جداً كواحدة أو اثنتين، فإنّه لا يصحّ جعل باب لها مستقلّ أو تصنيفٍ لها كذلك، فعندما تكون هناك عدّة روايات كلّ واحدةٍ منها لا تصلح لوحدها في جعل بابٍ لها أو مصنَّف مستقل، ولا تندرج ضمن الأبواب الأخرى، فإنّهم يقومون بإدراج هذه الروايات جميعاً في بابٍ واحد يُطلقون عليه عنوان: النوادر مثلاً.

التعريف الرابع: ما نقل عن بعضٍ، من أنّ النوادر هو ما ليس متداولاً في كتب الحديث ولا معمولاً به، وهذا التعريف هو أحد احتمالات التعريف الثاني المتقدّم وصوره.

وبتحليل هذا التعريف، نجده يفهم الندرة بالمعنى الأصولي، فكأنّ إطلاق وصف النادر فيه نوعٌ من القدح، من حيث إنّ هذه الروايات هي في حقيقتها نصوص غير متداولة ولا بالتي عمل عليها العلماء وبنوا عليها اجتهاداتهم وآرائهم، وهذا فيه نوعُ تضعيفٍ للنوادر.

والظاهر أنّ المستند في هذا التعريف هو ما ذكره الشيخ المفيد في رسالته العددية، حيث قال: «وأمّا ما تعلّق به أصحاب العدد في أنّ شهر رمضان لا يكون أقلّ من ثلاثين يوماً، فهي أحاديث شاذّة قد طعن نقّاد الآثار من الشيعة في سندها، وهي مثبتة في كتب الصيام، في أبواب النوادر، والنوادر هي التي لا عمل عليها»[2].

---

(١) انظر: الجيلاني، رسالة في دراية الحديث، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٣١٢؛ وغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٦١.

(٢) المفيد، جوابات أهل الموصل (الرسالة العدديّة): ١٩.

وقد رفض بعضهم هذا التعريف، واستدلّ له بأنّ كثيراً من روايات النوادر مشهورة محقّقة عليها العمل، مثل نوادر الحكمة ونوادر ابن أبي عمير وغيرها[١].

وقد علّق المحقّق التستري هنا بالقول: «فالمفيد إنّما قال: إنّ أبواب النوادر هي التي لا يُعمل بها، لا الأخبار النوادر، وهذا نصّه في عدديّته ـ ثمّ ذكر نصّه، ثم قال: ـ والأمر كما قال المفيد، فذكر تلك الأخبار الكافي في كتاب الصوم في بابٍ نادر، وقد جرى على العقد للنوادر الكافي والفقيه، وبدّلها التهذيب بأبواب الزيادات، تبعاً لشيخه المفيد في مقنعته في التعبير بالزيادات. **لكنّ التحقيق** الفرق بين قولهم: "باب نادر" وهو الذي لا يُعمل به ويذكرونه في المطاوي أيضاً، فالكافي لمّا لم يعمل بأخبار عدم نقص شهر رمضان، قال في السابع من أبواب صومه: "باب نادر" ونقل أخباره، وبين قولهم: "باب النوادر"، ويعملون بأخباره، كباقي الأبواب، ويذكرونه في آخر الكتاب، ولذا ذكر الصدوق أخبار عدم نقص شهر رمضان في باب النوادر في آخر صيامه؛ لأنّه كان مصرّاً بالعمل بها، حتّى قال: من أنكرها من الخاصّة أتّقيه كما أتّقي من العامّة. و"النوادر" فيه جمع النادرة، بمعنى الطريفة، لا "النادر" بمعنى الشاذّ. وممّا ذكرنا انقدح أنّه كان على المفيد أن يقول في ردّ الصدوق: إنّ أخبار عدم النقص يذكرونها في الأبواب النادرة التي لا عمل بها كما عرفته من الكافي، لا "أبواب النوادر".. ويشهد لما قلنا أيضاً من أنّ النوادر أخبارها معتبرة كباقي الأخبار، وإنّما هي بمعنى الطرائف: أنّ الكافي في آخر دياته قال: "باب النوادر" وروى كثيراً من قضايا أمير المؤمنين عليه السلام العجيبة، ولجعفر بن عليّ بن أحمد القمي كتابٌ مترجم بـ "نوادر الأثر في عليّ خير البشر"، وروى الكافي أيضاً كثيراً من قضاياه عليه السلام الغريبة في نوادر آخر كتاب قضاه. **ثمّ الظاهر أنّ الباب المجرّد مثل "الباب النادر"** في عدم العمل به، فالكافي بعد ذاك الباب النادر الذي نقل فيها أخبار عدم نقص شهر رمضان قال: "باب" ونقل أخباراً أنّ في يوم الشكّ في أوّل الشهر يصام اليوم

---

(١) انظر: غفاري، دراسات في علم الدراية: ١٦١.

الخامس من السنة الماضية. هذا، ولنا كتب نوادر، كنوادر محمّد بن أحمد بن يحيى، ونوادر محمّد بن أبي عمير، وقد جعلهما الفقيه من مراجعه، والمراد بها: ما يندر وجود مثلها»[١].

وبهذا يستنتج التستري عدّة مفاهيم:

أ ـ الباب النادر أو بابٌ نادر، ويراد به الندرة مقابل الشهرة والعمل.

ب ـ باب النوادر، ويُراد به الروايات المعمول بها، كسائر الروايات.

ج ـ النوادر تعبير يراد منه أحياناً الطرائف والأمور العجيبة.

د ـ كتب النوادر أو كتب نوادر، ويراد منه ما يندر وجود مثله.

هـ ـ باب، مجرّداً، وهو مثل الباب النادر أو باب نادر، في عدم الشهرة وعدم العمل.

هذه بعض الأفكار التي طُرحت في التمييز بين هذه المصطلحات والمفردات المتعدّدة، وقد قدّمنا مجموعة مداخلات وملاحظات وتعليقات، ولا يهمّنا هنا تحديد المراد كثيراً.

٢.١٢. التوثيق وفق معيار الأصل والكتاب والنوادر والمصنَّف

قد يقال بأنّ توصيف شخص بأنّ له كتاباً أو أصلاً أو نوادر أو مصنّفاً هو توثيق له وكونه كذلك شاهد وثاقته، أو على الأقلّ في موضوع الأصل، حيث ذهب بعضٌ إلى أنّه يُستفاد من كون شخصٍ ذا أصل توثيقٌ أو حُسن أو مدح[٢].

إلا أنّ الصحيح أنّ مجرّد كون شخصٍ صاحب كتابٍ أو أصل أو نوادر أو تصنيف لا يدلّ في نفسه على الوثاقة، ولا على التوثيق من جانب من وَصَفه بهذا الوصف، وقد أقرّ غير واحد بأنّه لا يدلّ الكتاب وأمثاله على الفقاهة أو الوثاقة أو الحسن المصطلح[٣]،

---

(١) التستري، قاموس الرجال ١٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٥.

(٢) راجع: روضة المتقين ١: ٨٦؛ وخاتمة المستدرك ٤: ٢٠٧؛ والخواجوئي، الرسائل الفقهيّة ١: ٥٠٩؛ والفضلي، أصول الحديث: ٤٨ ـ ٤٩؛ وبحوث في مباني علم الرجال: ١٦٨ ـ ١٧٠؛ ومرآة العقول ١: ١٠٨، و١٠: ١٢٤.

(٣) المازندراني، منتهى المقال ١: ٦٦؛ والكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١٠٠ ـ ١٠١؛

وبحسب تعبير الشيخ آصف محسني، أمرٌ غير مبيّن ولا ربط بين التأليف والصدق[١].

والسبب في ذلك أنّ كون شخصٍ ذا كتاب أو أصل معناه أنّه يروي عن الإمام أو يجمع بين المرويّات، وهذا عمل جيّد فيه مدح في حدّ نفسه[٢]، لكن لا تلازم ـ لا عقلاً ولا عرفاً ولا عادةً ـ بين ذلك وبين عدالته أو وثاقته، فهل كلّ مؤلّف ثقة؟! ولو كان التأليف والتصنيف دليل توثيق فلماذا ضعّف الطوسي والنجاشي العديد من أصحاب المصنّفات والكتب؟ وحتى لو كان الكتاب أصلاً فإنّ غاية ما يفيد أنّه سمعه من الإمام أو ممّن سمع الإمام أو أنّه كتاب مبوّب أو أنّه متمحّض في الروايات، وهل هذا يعني الوثاقة أو العدالة؟

وقد ينتصر الذاهبون لدلالة مسألة (الأصل) على التوثيق، بمجموعة معطيات، أبرزها:

المعطى الأوّل: أن يقولوا بأننّا لا ندّعي أنّ مجرّد كون شخصٍ مصنّفاً أو صاحب أصلٍ أو كتاب هو بنفسه دليل وثاقة، حتى يُشكل علينا بأنّه لا تلازم بين الاثنين، فهذا فهمٌ خاطئ لمقصود الموثِّقين هنا، بل ما نقصده هو أنّ اهتمام الطائفة والعلماء بالأصول كاشفٌ عن توثيقهم لأصحابها، وإلا فما هو المبرّر لهذا الاهتمام بهذه الأصول؟!

والجواب: إنّ اهتمام الطائفة والعلماء بالأصول لا يعني توثيقهم لكلّ رجالها بالضرورة، بل يحتمل جداً أن يكون مرجع ذلك أنّها المصادر الأقدم المباشرة أو شبه المباشرة والتي تحتوي مرويّات غير موجودة في غيرها، ومن الطبيعي أن يتمّ التركيز على المصادر الأصليّة الأقدم التي هي المصادر الأمّ، حتى لو كان بعضها محلّ نقاش، وهذا واضحٌ في العمل التاريخي عموماً، حيث يرجع الباحث في التاريخ إلى أقدم المصادر، ودائماً

والخميني، البيع ٢: ٦٧٦؛ وكتاب الطهارة ٣: ٣٦٣؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٧٤؛ وانظر: الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة (الحدود): ٤٤٧؛ وعلي أكبر غفاري، دراسات في علم الدراية: ١٥٩، ١٦٢.

(١) بحوث في علم الرجال: ٢٧.

(٢) انظر: كني، توضيح المقال: ٢٣٧.

يكون التركيز عليها ولا يعني ذلك أنّه يرى بالضرورة وثاقة أصحاب جميع هذه المصادر التاريخيّة، أو أنّها بمستوى واحد من الوثوق والقوّة، خاصّة لو أخذنا بعين الاعتبار أنّ منهج المتقدّمين هو منهج الوثوق، فهذا المنهج يهمّه بدرجة عالية أن يحصل على أقدم المصادر كي يعضد بعضها بعضاً، حتى لو كان هذا المصدر أو ذاك لو تفرّد بشيءٍ لا يعتدّ به؛ لعدم وثوقه بصاحبه.

وعليه، فخصوصيّة الأصل أنّه يحتوي الروايات بشكل مستقلّ ـ ولو احتمالاً ـ وهذا ما يجعله مقدّماً على الكتب الأخرى التي هي جمّاعة روايات من مصادر قبلها.

المعطى الثاني: إنّ ذكر النجاشي أو الطوسي أحياناً أنّ فلاناً عدّه أصحابنا من أصحاب الأصول، وما أشبه ذلك من التعابير مثل له كتاب نوادر يعدّ في الأصول أو أنّ من أصحابنا من عدّه في الأصول وغير ذلك، دليلُ مدح، كما يقول بعض المعاصرين[1]، وإلا فما هي خصوصيّة هذه الإشارة في كلماتهم لتمييز أصحاب الأصول عن غيرهم غير أنّهم يريدون بذلك نوع مدحٍ لهم وتمييز ومزيد اهتمام؟

والجواب: إنّ هذا الأمر لا يدلّ على المدح، بل هو لبيان حال الكتاب الذي صنّفه هذا الراوي، وأنّه مُدرَج في الأصول أو غيرها، خاصّة وأنّ المصدرين الأساسيَّين اللذين ورد فيهما موضوع الأصول بالتفصيل في ترجمة الرواة، هما كتابا الفهرست للطوسي والنجاشي. ومن الواضح أنّ المؤلّفين في الفهارس من غرضهم أن يميّزوا نوعيّة المؤلّفات التي تركها هذا العالم أو الراوي أو غيره، فلهذا يذكرون نوعيّة مؤلّفاته، وأنّها أصلٌ أو كتاب أو مصنّف أو في علم الكلام أو غيره، أو نوادر أو كتاب كبير أو صغير أو نحو ذلك من صفات هذه الكتب فضلاً عن أسمائها، فكيف يُستفاد منه المدح بهذا المعنى الذي نطلبه في علم الرجال والحديث؟

وأمّا الاختلاف في أنّ بعضهم عدّه في الأصول دون بعض، فهذا لا يرجع إلى إرادة

(١) أصول علم الرجال: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

تصحيح الكتاب أو توثيق صاحبه عند هذا البعض بالضرورة، بل ربما يختلف العلماء في أنّ هذا الكتاب هل هو أصل أو لا؟ فيشكّون هل رواياته أخذها بالسماع مباشرةً من الإمام أو من راو آخر سماعاً من الإمام أو أنّه أخذ بعض روايات كتابه من كُتب أخرى، وأنّ بعض رواياته موجودة قبله في كتب غيره؟ ومن ثمّ فوفقاً للتعريف الأوّل من تعريفات الأصل، سيكون هناك جدل في اندراج هذا الكتاب في الأصول أو غيرها.

ويؤيّد ما نقول أنّ الشيخ الطوسي قال في ترجمة جميل بن دراج: «له أصلٌ، وهو ثقة، أخبرنا به..»[1]، وقال في ترجمة علي بن رئاب الكوفي: «له أصلٌ كبير، وهو ثقةٌ جليل القدر»[2]، فلاحظ كيف أنّه ـ رغم قوله بأنّ له أصلاً ـ عَمَدَ إلى بيان حاله من الوثاقة والجلالة، الأمر الذي يشي بأنّ مجرّد أنّ له أصلاً لا يكفي لبيان وثاقته وجلالته.

بل قال الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست: «فإذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين وأصحاب الأصول، فلابدّ من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا؟ وأبيّن عن اعتقاده، وهل هو موافق للحقّ أو مخالف له؟»[3].

ولعلّ فيه وجه تأييد؛ من حيث إنه لو كان كلّ صاحب أصلٍ ثقةً، وكان هذا أمراً مركوزاً، لما صحّ إدراج أصحاب الأصول في من يُبحث عن حالهم، وأنّه لابدّ أن يذكر فيهم ما قيل فيهم من جرح أو تعديل، وأنّه هل يعوّل على رواياته أو لا، إلا على القول بأنّ مرجع هذا الكلام إلى أصحاب المصنّفات خاصّة، أو أنّ أصحاب الأصول يرجع إليهم الحديث عن مذهبهم فقط.

المعطى الثالث: ما ذكره بعضهم، من أنّ كون شخص صاحب أصل، يصيّره معروفاً مشهوراً، ولم يضعّفوه، فيكون ذلك أمارة التوثيق[4].

---

(١) الفهرست: ٩٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٥١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٢.

(٤) انظر: مقياس الرواة: ١٥٠ ـ ١٥١.

والجواب عن هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ هذا خروج عن الموضوع، ودخول في معيار توثيقيّ آخر، وهو مسألة المشاهير الذين لا مَطْعَن عليهم، وسيأتي بحثه بحول الله تعالى، فهذا الكلام لا يجري في حقّ أصحاب الأصول فحسب، بل يجري في كثير من الرواة المكثرين، وكثير من أصحاب الكتب الذين ذكرهم النجاشي والطوسي.

ثانياً: أوّل الكلام أن يكون كلّ أصحاب الأصول مشاهير، فلعلّ بعضهم كان له أصلٌ صغير، ولم يُتداول اسمه في الكتب كثيراً، وهذا ليس بالنادر، بل هو موجود، فلا تلازم قهريّاً بين كونه صاحب كتاب أو أصل وبين كونه من المشاهير، وإلا صار كلّ من ذكروا في كتب الرجال والحديث من المشاهير تقريباً.

المعطى الرابع: الاستناد إلى بعض التعابير والنصوص، مثل عبارة الشيخ الصدوق المتقدّمة حيث قال فيها: «فليس أحد من أتباع الأئمّة عليهم السلام إلا وقد ذكر ذلك في كثير من كتبه ورواياته ودوّنه في مصنّفاته، وهي الكتب التي تُعرف بالأصول، مدوّنة مستحفظة عند شيعة آل محمد عليهم السلام من قبل الغيبة بما ذكرنا من السنين»[1]. أو عبارة الشيخ النعماني المتقدّمة التي جاء فيها وهو يصف كتاب سُليم بن قيس الهلالي: «.. وهو من الأصول التي ترجع الشيعة إليها ويعوّل عليها.. ولا يجدونه في شيء من كتب الأصول التي ترجع إليها الشيعة، ولا في الروايات الصحيحة»[2].

والجواب: إنّ هذه النصوص تدلّ على أهميّة الأصول لا وثاقة رواة الأصول جميعاً، فكتب الأصول ـ بصرف النظر عن أحوال رواتها، وبعضهم نصّوا على توثيقه ـ هي كتب تهتمّ بها الطائفة؛ لكونها ـ ولو احتمالاً ـ تمثل المصادر الأمّ للحديث الوارد عن أهل البيت، وهذا لا يمنع من كون بعض رواتها لم تثبت وثاقتهم في أنفسهم، وكتب الأصول ترجع

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ١٩.

(٢) النعماني، الغيبة: ١٠٣ ـ ١٠٤.

إليها الشيعة لكن لا يعني ذلك أنّهم يوثقون جميع مؤلّفيها، بل قد يرجعون إليها بوصفها المصادر الأمّ، فيعملون بما اعتضد فيها وتعاضد نتيجة منهج الوثوق.

هذا كلّه فضلاً عن احتمال أن يكون القيد في تعبير النعماني احترازيّاً، بمعنى أنّ كتاب سُليم الهلالي هو من كتب الأصول المعتمد عليها، لا كتب الأصول غير المعتمد عليها.

المعطى الخامس: إنّنا ندّعي بأنّ الأصل هو الكتاب المعتمد عند المتقدّمين، وهذا اصطلاح لهم، يقول السيّد بحر العلوم: «إنّ الأصل في اصطلاح المحدّثين من أصحابنا بمعنى الكتاب المعْتَمَد الذي لم يُنتزع من كتابٍ آخر، وليس بمعنى مطلق الكتاب، فإنّه قد يُجعل مقابلاً له، فيقال: له كتاب، وله أصل، ولهذا تجدهم يطعنون على حديث بأنّه غير مذكور في كتب الأصول»[١].

ولعلّ الذي دفع بحر العلوم وأمثاله لهذا الاستنتاج، هو نصّ الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست، حيث قال: «فإذا ذكرتُ كلَّ واحدٍ من المصنّفين وأصحاب الأصول فلابد من أن أُشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا، وأبيّن عن اعتقاد،ه وهل هو موافق للحقّ أو هو مخالف له؛ لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة»[٢].

وكذلك نصّ الشيخ المفيد، حيث قال: «وأمّا رواة الحديث بأنّ شهر رمضان شهر من شهور السنّة.. فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر.. والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن (مطعن) عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحدٍ منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنّفات المشهورة..»[٣].

فإنّ هذين النصين قد يوحيان بأنّ أصحاب الأصول كتبهم معتمدة، ولا يطعن عليهم،

---

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٢: ٣٦٧؛ وانظر: النوري، خاتمة المستدرك ١: ٦٤.

(٢) الفهرست: ٣٢.

(٣) جوابات أهل الموصل: ٢٥.

فالأصل هو الكتاب المعتمد، وصاحبه هو الثقة.

ويُناقش هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ هذا لا دليل عليه؛ إذ غاية ما بأيدينا أنّ الأصل أخصّ من الكتاب، أمّا هل كون الأصل عندهم بمعنى الكتاب المعْتَمَد عليه، فهذا ما لا دليل عليه، ولم نعثر على عبارة لهم تُرشد إليه، غير ما تقدّم من معطيات تمّت مناقشتها برمّتها.

وأمّا نصّ الطوسي، فهو لا يفيد ما ادُّعي هنا، بل هو دالّ على العكس، وذلك أنّه يريد أن يقول بأنّ الكثير من أصحاب الأصول كانوا منحرفين، ولكن كانت معتمدة كتبهم، وهذا ليس نصّاً في الجميع، بل هو يريد أن يقول بأنّ بعض أصحاب الأصول وأصحاب المصنّفات كانت كتبهم معتمدة رغم أنّهم منحرفين عقديّاً، بل كلامه قبل ذلك عمّا قيل في الرجل من الجرح والتعديل كاشف عن أنّ صاحب الأصل وصاحب المصنّف يمكن أن يكون مجروحاً، وعودُ الكلام لصاحب المصنّف خاصّة تحكّم بلا دليل.

وكذلك نصّ المفيد، حيث غايته أنّ هؤلاء الذين ذكرهم هم ثقات علماء، وهم أصحاب الأصول المشهورة، لا أنّ كلّ صاحب أصل هو ثقة، وأصله مشهور، علماً أنّنا تحفّظنا سابقاً على المعطيات التي يقدّمها المفيد، خاصّة في مثل نصّه هذا، فلا نعيد.

ثانياً: لو كان هذا هو المراد للزم في كلّ من وثقوه من معاصري الأئمّة الراوين عنهم بالمباشرة أن يذكروا أنّ كتابه أصل، مع أنّك تجدهم يكثرون من نسبة عنوان الكتاب إلى كبار الأصحاب المعاصرين المعروفين بالرواية عن أهل البيت مباشرةً، وكان من الأنسب هنا أن يذكروا لهم تعبير الأصل ما داموا ثقاتاً، كما لعلّه مراد السيد الخميني هنا من إشكاله في هذه القضيّة[1].

إلا أنّ هذا الإشكال ربما يمكن الردّ عليه بأنّ بعض الرواة ولو الثقات صنّفوا كتباً أوردوا فيها روايات لهم، لكنّها لم تكن على طريقة الأصول.

(١) انظر: الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

ثالثاً: ما ذكره غير واحد، من أنّ بعض من ذكروا أنّ لهم أصولاً قد تمّ تضعيفهم، وأبرز مثال على ذلك الحسن بن صالح بن حيّ، ففيما نصّ الطوسي في التهذيب والاستبصار على أنّه زيديّ بُتري متروك الحديث فيما يختصّ بروايته، نصّ هو عينه في الفهرست على أنّ له أصلاً[1].

ومن هذا النوع إثباتهم الأصل لمثل علي بن أبي حمزة البطائني، وسفيان بن صالح، وعلي بن بُزُرْج، وشهاب بن عبد ربّه، وعبد الله بن سليمان، وسعدان بن مسلم، وزيد الزرّاد، وزيد النَّرْسي، وإبراهيم بن عمر اليماني، وإبراهيم بن يحيى وغيرهم[2].

رابعاً: ما ذكره غير واحد، من أنّ كلمات المتقدّمين تشعر بخلاف هذه الدعوى[3]، كقول الشيخ الطوسي في ترجمة إسحاق بن عمار الساباطي: «له أصل، وكان فطحيّاً إلا أنّه ثقة، وأصله مُعتمد عليه»[4]. فإنّ عبارته تُشعر بأنّ الأصل في نفسه غير معتمد عليه بالضرورة، لكن يمكن أن يكون أحياناً معتمداً عليه عندما يكون الراوي ثقة، لا أنّ الأصل يكشف عن وثاقة الراوي.

بل قد تجد بعض التعابير عندهم توحي بأنّ قضيّة الأصول ليست مسألة اعتماد، بل هي نسق خاصّ، كما ورد في ترجمة ابن نوح السيرافي وحميد بن زياد وبندار بن محمّد وغيرهم[5].

خامساً: إنّ القول بأنّهم كانوا يضعّفون روايةً ما لعدم وجدانها في الأصول، فهذا ليس

---

(١) انظر: الطوسي، الاستبصار ١: ٣٣؛ وتهذيب الأحكام ١: ٤٠٨؛ والفهرست: ١٠٠.

(٢) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٣٥ ـ ٣٦؛ والتعليقة على منهج المقال: ٢٠؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٥٢ ـ ٣٥٤؛ وغفاري، دراسات في علم دراية الحديث: ١٦٢؛ والجلالي، الأصول الأربعمائة، دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة ٤: ٢٦٣.

(٣) انظر: الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٥٤؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٢٢٤.

(٤) الفهرست: ٥٤.

(٥) المصدر نفسه: ٨٤، ٩٠، ١١٤.

لأنّ كلّ أصل فهو معتمد، وصاحبه ثقة، بل لأنّ إطباق الأصول على عدم ذكر هذه الرواية يفيد وهنها؛ إذ كيف خفيت عن جميع الذين كتبوا في الروايات؟! الأمر الذي يدرجها في الشاذّ النادر.

والغريب أنّ الخواجوئي ذهب إلى أنّ مدح الرجل بأنّ له مصنّفاً وكتاباً أزيد وأكثر اعتباراً من مدحه بأنّ له أصلاً، إذ بالأوّل يدفع تعيير المخالفين علينا لا بالثاني، فإنّه يتضمّن العلوّ في العلم مع تعب صاحبه واجتهاده في الدين، وتقضّي عمره في تحصيل ما يعنيه ويجب عليه ويعتبر في الدنيا والآخرة[1].

ومما تقدّم يظهر أنّه ليس كلّ ما قالوا عن شخص بأنّ له كتاباً أو أصلاً أو كتاب نوادر أو مصنّف فهو ممدوح، ولو بمستوى قليل كما قيل[2].

والنتيجة: إنّ كون شخص ذا أصل أو كتاب أو نوادر أو نُسخة أو مصنَّف لا يفيد توثيقاً في حدّ نفسه، ولا هو بالدليل ولا بالأمارة أو القرينة، والله العالم.

١٣. الوقوع في سند محكوم عليه بالصحّة

المقصود بهذا العنوان أن يكون هناك خبرٌ له سندٌ، ويحكم أحدُ العلماء المتقدّمين أو المتأخّرين بصحّة هذا السند أو يصف الرواية بأنّها رواية صحيحة، دون أن يُترجم لنا رواتها أو يوثّقهم فرداً فرداً وبعناوينهم أو بتوثيق عام، فقد ذكروا أنّ وقوع أحد الرواة في سندٍ حَكَم أحدُ العلماء بصحّته معناه ثبوت وثاقة هذا الراوي. ويظهر من بعض العلماء اختيار هذا السبيل ولو في الجملة، واعتباره من أمارات التوثيق وقرائنه[3].

---

(١) الرسائل الفقهية ١: ٥٠٨.

(٢) الجيلاني، رسالة في علم الدراية، سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢: ٣١٢.

(٣) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية: ١١٩؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ٢٠٨؛ والميرداماد، الرواشح السماويّة: ١٢٣؛ والبهائي، مشرق الشمسين: ٢٧٦؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٣٠١؛ والبحراني، بلغة المحدّثين: ٣٢٨؛ والنمازي، مستدركات علم رجال

والمثال الأشهر لهذه القاعدة التوثيقيّة عندهم هو الورود في أسانيد كتاب نوادر الحكمة في قسم المستثنى منه، حيث صحّح ابن الوليد وأبو العباس ابن نوح والصدوق هذه الروايات، فيُحكم بصحّتها، ووثاقة رواتها. ومن الأمثلة المشهورة تصحيحاتُ العلامة الحلّي والشهيد الأوّل للأسانيد، حيث كان يُنْظَر في ذلك ليستفاد توثيق الرواة الواقعين في السند.

لكنّ الصحيح ـ بصرف النظر عن مثال نوادر محمّد بن أحمد بن يحيى الذي بحثناه سابقاً ـ أن يقال: إنّ المصحِّح:

أ ـ إذا كان من المتأخّرين كابن طاوس والعلامة الحلّي ومَن بعده، فإنّ تصحيحه لا يزيد على التصريح بالتوثيق والتعديل، وقد تقدّم أنّ تقويات المتأخّرين لا اعتبار بها، إلا على مثل مسلك حجيّة الوثوق والاطمئنان فتكون أمارة ناقصة وضعيفة كما قلنا.

ب ـ وأما إذا كان من المتقدّمين، فلا يؤخذ بتصحيحهم؛ لما بحثناه مفصّلاً في مواضع عدّة أبرزها كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» من أنّ منهج المتقدّمين كان متنوّعاً، لا يعتمد فقط على ملاحقة حال الرواة وإثبات وثاقتهم أو عدالتهم بالضرورة، بل قد يكون لتعدّد طرق الرواية ومصادرها وتحليل مضمونها وما شابه ذلك دورٌ كبير في التصحيح؛ لأنّهم كانوا يسيرون بشكلٍ أكبر وفقاً لنظريّة الوثوق، وهذا كلّه بصرف النظر عن إشكاليّة أصالة العدالة التي أثارها السيد الخوئي هنا[1]، وسبق أن تحدّثنا عنها بالتفصيل فلا نعيد.

نعم، المسألة تتبع منهج العالم الذي قام بتصحيح الحديث، فإذا أثبتنا أنّه كان يرى ـ ولو خلافاً لمنهج المتقدّمين ـ أنّ العبرة في صحّة الرواية بوثاقة رواتها فقط، وأنّه لا يمكن تصحيحها أو الاعتماد عليها في الفتوى أو القول عنها بأنّها معتبرة أو حجّة أو غير ذلك إلا

الحديث ١: ٥٩.

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٧٠ ـ ٧١.

عبر هذا السبيل فقط وفقط، ففي هذه الحال يمكن القول بأنّ تصحيحه بمثابة توثيق منه لتمام رواة السند، إلا أنّ الكلام في وجود من ثبت أنّ هذا هو رأيه من المتقدّمين بشكل قاطع وحصري، فإنّ إثباته صعبٌ للغاية، لكن لو ثبت تمّ هذا السبيل التوثيقي وكان أمارة كاملة في هذه الحال، وهكذا لو كانت عبارة أحد المتقدّمين مثلاً في حقّ هذه الرواية واضحةً في النظر إلى تصحيح سندها، بحيث حتى لو كان مبناه الوثوق، لكنّ عبارته جليّة في النظر إلى حال السند من حيث حال رواته، وأنّ السند هو ما منحه الوثوق بالصدور، فهنا يمكن الأخذ بهذا التعبير للحكم بوثاقة جميع الرواة الواقعين في السند عنده، ودعوى أنّه لا سبيل للقدماء لتحصيل الوثوق إلا من خلال الوثاقة عهدتها على مدّعيها، كما تقدّم.

والأمر صار واضحاً بعد مجمل ما تقدّم، فلا نطيل.

وعلى المنوال عينه حكمُهم بضعف روايةٍ، فإنّ ذلك أعمّ من تضعيف أحد الرواة أو عدم تضعيفه؛ لاحتمال اعتقادهم بوجودِ إرسال أو مخالفة مضمونها للقرآن أو قواعد الدين أو غير ذلك، فتضعيف روايةٍ بالمطلق لا يعني طعناً في الرواة بالضرورة، ما لم تقم قرينة في الكلام على كون جهة التضعيف هي الراوي نفسه، بل الأمر في التضعيف أصعب؛ لأنّ غايته أنّ العالم المتقدّم يرى ضعف أحد الرواة لا بعينه، وهذا يشكّل أمارة عكسيّة على توثيق كلّ واحد من هؤلاء، لكنّه لا يقدر على إثبات ضعفهم جميعاً أو أحدهم بعينه، كما هو واضح.

ومن هذا القبيل أيضاً استناد الفقيه أو مطلق العالم إلى رواية لإثبات أمر ما دون أن يصفها بالصحيحة أو المعتبرة، فهذا لوحده غير كافٍ في توثيق رواتها؛ إذ لعلّه اعتمد عليها لجبر سندها الضعيف عنده بعمل الأصحاب أو لاعتضادها بعاضد آخر، وكذا لو ردّ الفقيه العمل برواية دون أن يضعّف سندها، فإنّه من الممكن أن تكون صحيحة السند عنده وموثقة الرواة لكنّها معارَضة بما هو أقوى منها أو تعاني من الوهن بإعراض المشهور عنها عنده أو غير ذلك، كما صرّح بهذه النقطة الأخيرة الشهيد الثاني أيضاً[1].

---

(١) انظر: الرعاية لحال البداية: ١١٩.

١٤. خروج التوقيع إلى الراوي

ذكر[١] بعضٌ قليل جداً من العلماء والباحثين أنّ كلّ من خرج له توقيع في زمان السفراء الأربعة من الإمام المهدي فهو ثقة[٢]، وقد اختار السيد محمّد باقر الصدر هذه الأمارة، واعتمد عليها في تقوية حال بعض رجال سند صحيحة الحميري المشهورة في باب خبر الواحد، وهو محمد بن عبد الله الحميري، والتي اعتبرها الصدر من الأخبار المطمأنّ بصدورها[٣]. فيما اعتبر المحقّق الداماد اليزدي (١٣٨٨هـ) أنّ مجرّد صدور التوقيع من الناحية المقدّسة لا يوجب توثيقاً في حدّ نفسه[٤].

والمستند في هذا التوثيق نصّ الشيخ الطوسي في كتاب الغَيبة، حيث قال: «وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوامٌ ثقاتٌ ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل»[٥].

وقد فُهم من هذا النصّ أنّ الشيخ الطوسي يصرّح بوثاقة كلّ من خرج له توقيع، وأنّ هذه التوقيعات لم تكن لتخرج إلا للثقات، وأنّ هذا هو مقتضى الجمع المحلّى باللام في (التوقيعات) المفيد للعموم، فكلّ التوقيعات كانت ترد في تلك الفترة على الثقات خاصّة.

بل يمكن ـ إضافةً إلى ذلك ـ القول بأنّ عصر الغيبة الصغرى هو عصر خطر وحسّاس

---

(١) لابدّ لنا من الإشارة إلى أنّ هذا المعيار التوثيقي الذي قلّما تعرّضوا له، يمكن إدراجه في التوثيقات العامّة باعتبار أن يكون مستنده نصّ الطوسي الآتي في كتاب الغيبة؛ لأنّه سيكون بمثابة توثيق عام من خلال ذلك، لكنّنا أحببنا وضعه هنا؛ نظراً لوجود أدلّة إضافيّة لا تسمح بوضعه في التوثيقات العامّة، وعليه، فيمكن جعل هذا المعيار التوثيقي في التوثيقات العامّة، ويمكن جعله هنا في التوثيقات الخاصّة، الأمر الذي اقتضى التنبيه.

(٢) انظر: علي أبو الحسن، الفوائد الرجاليّة: ١٥٥.

(٣) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٧، ٥٠٨.

(٤) انظر: الداماد، كتاب الخمس: ٢٠١.

(٥) الطوسي، الغيبة: ٤١٥.

للغاية، فلم يكن يتسنّى التواصل مع السفراء وأمثالهم إلا للخلّص والأصحاب، وهذا ما يدلّ على أنّ من خرج له التوقيع هو من الكبار في الوثاقة والأمانة، حيث تشرّف بخروج توقيعٍ له منه عليه السلام، فهل يُعقل أن يُسمح لغير الموثوق به التواصل مع الناحية المقدّسة في تلك الظروف العصيبة؟!»[1].

وقد أورد السيد كاظم الحائري هنا على هذه الأمارة المستفادة من نصّ الطوسي بالقول: «وقد يتبادر إلى الذهن من هذه العبارة أنّ المقصود ورود التوقيعات إلى الثقات، ولكنّ مراجعة باقي عبارة الشيخ توضّح أنّ المقصود هو ورود التوقيعات الحاكية عن شأنهم والدالَّة على وثاقتهم لا ورودها إليهم؛ لأنّه ـ رحمه الله ـ يذكر بعد هذه العبارة مباشرةً بعض المصاديق لهذه العبارة بعنوان (منهم ومنهم)، وكلّ ما ذكره إنّما هو من هذا القبيل، لا من ذاك القبيل، فراجع»[2]. فالحائري فهم من العبارة ورود توقيعات بشأنهم تمتدحهم لا أصل خروج التوقيعات لهم. رغم أنّ الحائري في موضع آخر كأنّه رجّح استفادة مكانة ورفعة من خرج له التوقيع، واعتبره من الخواصّ؛ نظراً لظروف التقيّة[3].

والتحقيق أن يقال:

أوّلاً: إنّ حمل جملة الطوسي على خروج توقيعات مادحة لهم، وإن كان ينسجم نسبيّاً مع المقاطع اللاحقة لهذا النص موضع الشاهد، إلا أنّه لا ينسجم مع تركيبة النصّ الذي قاله الطوسي؛ فإنّ الطوسي قال: ترد عليهم التوقيعات، ولم يقل: ترد فيهم التوقيعات، والفرق بينهما واضح، فالخروج من الأوّل إلى الثاني يحتاج لقرينة، ومجرّد التطبيقات التي ذكرها بعد ذلك لا يُثبت القرينيّة؛ لأنّه أراد ذكر نماذج لمن خرجت إليهم توقيعات فاختار أبرزها، إلا

---

(١) علي أبو الحسن، الفوائد الرجاليّة: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٠٨، الهامش رقم: ١؛ وأساس الحكومة الإسلاميّة: ٢٢٧ ـ ٢٢٩؛ وولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٣) الحائري، أساس الحكومة الإسلاميّة: ١٥٥ ـ ١٥٦؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٢٥، الهامش رقم: ١.

إذا قيل بكفاية احتمال القرينيّة لإثبات الإجمال في العبارة.

ثانياً: إنّ نصّ الطوسي غير ظاهر في توثيق كلّ من ورد إليه توقيع، ولو كان هناك صيغت جمع في كلمة (التوقيعات)؛ لأنّ العبرة بالفهم العرفي المنسبق لا بالتقعيدات الأصوليّة المحضة، فإنّ غاية ما يفهم منه أنّه كان هناك أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات، فهذا مثل قولنا: يوجد في هذا العصر علماء من مدينة بغداد جاءت فيهم المدائح، فهل يعني ذلك أنّ كلّ المدائح انحصرت فيهم؟! وهل حقّاً يفهم العرف ذلك؟! وهكذا لو قلنا: خرّيجو حوزة النجف في زماننا حازوا على الشهادات المثبتة للاجتهاد في الفقه، فهل هذا يعني أنّ الشهادات المثبتة للاجتهاد في الفقه منحصرة فيهم وأنّ العرف يفهم ذلك؟! ولو قلنا: إنّ طلاب حوزة قم درسوا عند العلماء الكبار، فهل يفهم العرف حقاً أنّ جميع العلماء الكبار قد درس عندهم طلاب حوزة قم بحيث لا يوجد علماء كبار آخرون لم يدرسوا عندهم؟!

من الواضح أنّ هذه التراكيب البيانية لا تعطي هذه المعاني الشموليّة، كلّ ما تعطيه الجملة أنّ هناك بعض الثقات خرجت إليهم توقيعات إمّا مادحة لهم أو مجيبة لهم، أمّا أنّ كلّ التوقيعات انحصر خروجها بالثقات، فهذا غير واضح من نصّ الطوسي، فالاستناد للجمع المحلّى باللام هنا غير منسجم مع المنسبق إلى الذهن العرفي.

نعم، لو قال الطوسي: أقوامٌ ثقات عليهم ترد التوقيعات، لأفاد الحصر، وكذلك لو احتملنا أنّ المراد هو الألف واللام العهديّة، مما يشير إلى كلّ التوقيعات، وكلّها احتمالات لا يحصل مع ضمّها استظهار ما ينفع المستدلّ هنا. بل قد يقال ـ احتمالاً ـ بأنّ مجيء الورود بصيغة المضارع (ترد عليهم التوقيعات)، لا بصيغة الماضي: (وردت عليهم التوقيعات)، يفيد الكلام عن خصوص الذين كانت تردهم التوقيعات باستمرار أو بكثرة.

ثالثاً: إنّ مجرّد خروج توقيع لشخص لا يعني توثيقه، وإلا لزم توثيق كلّ من كانت له مكاتبة مع أيّ من الأئمّة من أهل البيت، كيف والمكاتبات في نفسها محلّ نظر عند بعض

العلماء من حيث احتمال صدورها عن تقيّة بشكل أكبر[١].

وهذا الإشكال يفكّك القضيّة في نفسها، لكنّه لا يأخذ بعين الاعتبار نصّ الطوسي ولا طريقة المقاربة الاستدلاليّة التاريخية التي تجعل لعصر الغيبة الصغرى خصوصيّة إضافيّة، فهو غير نافع هنا تماماً، وإن كان مفيداً وصحيحاً في حدّ نفسه، علماً أنّ فرضيّة التقية هنا أقلّ احتمالاً بعد غَيبة الإمام بالفعل.

رابعاً: إنّ خصوصيات تلك المرحلة الزمنيّة لا تفيد وثاقة كلّ من هو مطّلع على وجود الإمام أو كان على صلة بالسفراء أو غير ذلك، بل تفيد تشيّعه وتمحّضه في التمسّك بمذهبه وكونه أميناً على الإمام والسفراء، ويحفظ السرّ ويكتم ما يُطلب منه، أمّا كونه ثقةً في كلّ ما ينقل فهذا لا علاقة له بالموضوع، فكثيرٌ من الأشخاص اليوم متعصّبون أشدّ التعصّب لمذاهبهم، ومستعدّون للتضحية في سبيل انتمائهم المذهبي، لكنّهم ليسوا صادقين في كلامهم بالضرورة فيما ينقلون، فضلاً عن أن يكونوا ضابطين، فكيف تمّ الانتقال من مجرّد حساسية الموقف إلى اعتبارهم ثقاتاً أجلاء ضابطين؟! كان يفترض على هذه الحال توثيق كلّ من كان يؤمن بالسفراء ويعرف أسماءهم!

هذا، ومن الضروري هنا أن لا نُثبت خروج توقيع لهذا الشخص أو ذاك من خلاله هو نفسه، وإلا فهذا لا يفيد كما تقدّم سابقاً ما يشبهه، بل لابدّ ـ لو أردنا أن نستفيد بشكلٍ من الأشكال من مسألة التوقيعات، كأنّ نثبت تشيّع الرجل ـ أن يثبت خروج توقيع له بدليل معتبر، لا بمطلق نسبة لا ترقى إلى مستوى الحجيّة، وإلا فسوف يكون دليل وثاقة الراوي هو دعواه خروج التوقيع له!

والنتيجة: إنّ خروج التوقيعات لا يفيد توثيقاً لمن خرج له التوقيع، نعم لو تضمّن التوقيع توثيقاً له أو مدحاً اندرج في شهادة الإمام بالوثاقة ويطبّق عليها ما تقدّم سابقاً في محلّه، كما لا يمنع في بعض الموارد الخاصّة من استنطاق التوثيق من خروج التوقيع نتيجة

(١) هذا الإشكال ذكره لنا الأخ الفاضل الباحث الشيخ محمّد باقر ملكيان رعاه الله.

احتفافه بقرائن وملابسات، وهذا غير الخروج بقاعدة أماريّة نوعيّة عامّة، كما هو محطّ النظر هنا.

١٥ـ ذكر الطريق إلى شخص في المشيخة أو غيرها

يُقصد بهذا العنوان أن يذكر الشيخُ الطوسي أو الصدوق، طريقاً إلى شخصٍ في مشيخة الفقيه أو الاستبصار والتهذيب أو في الفهرست، فهذا معناه أنّ هذا الشخص ثقة.

ومن الواضح أنّ الوقوع في طرق الفهرست، أي كون الشخص ممّن ذُكر له طريق في فهرست الطوسي أو في رجال النجاشي، لا يفيد توثيقاً ولا تعديلاً؛ لأنّ الطوسي والنجاشي هناك كان همّهما ذكر المصنّفين والمصنَّفات وبيان طرقهما إلى الكتب، فما دلالة ذلك على التوثيق؟! علماً أنّهما ذكرا طرقهما إلى عشرات الرواة الذين ضعّفاهم أو غمزا فيهم أو نقلا تضعيفهم.

وأما ثبوت طريقٍ إلى شخصٍ في مشيخة التهذيب والاستبصار، فهو أيضاً لا ينفع شيئاً؛ لأنّ مجرّد ذكر طريق إلى راوٍ لا يعني ـ لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً ـ أنّ ذلك الشخصَ ثقةٌ، كيف وقد ذكر الشيخ الطوسي طرقاً إلى العديد من الرواة الذين ضعّفهم بنفسه في كتابيه الحديثيّين أو في كتابَي: الفهرست والرجال.

ولم يدّع الطوسي، لا في الفهرست ولا في التهذيبين، أنّ من يذكر لهم الطرق ثقاتٌ أو أنّ كتبهم كلّها معتبرة، وأنّه لم يأخذ من غير الثقات أو غير الكتب المعتبرة، حتى نتمسّك بشهادته، وهذا كلّه واضح.

إنّما الكلام في الشخص الذي ذَكر له الصدوق في مشيخة الفقيه طريقاً أو أكثر من طريق، حيث جعل العلامة المجلسي ذلك من موجبات المدح، وعدّه في وجيزته من الممدوحين، وقد اتّبع هذه الطريقة فيما بعد الوحيدُ البهبهاني والشيخ النمازي وغيرهما[1].

---

(١) انظر: المجلسي، الوجيزة في الرجال: ٢٥٢؛ والبهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٤؛ والنمازي،

وهذا ما سيؤدّي إلى تعديل أو توثيق أو تحسين ما يقرب من أربعمائة شخص ذكر الصدوق لهم طرقاً في مشيخة الفقيه.

والظاهر أنّ المستند في ذلك أنّ الشيخ الصدوق قال في مقدّمة الفقيه ما يلي: «وجميع ما فيه مستخرجٌ من كتبٍ مشهورة عليها المعوّل، وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني.. ورسالة أبي رضي الله عنه إليّ، وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طرقي إليها معروفةٌ في فهرس الكتب التي رُوِّيْتُها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم»[1].

فهذا معناه أنّ الذين أخذ الصدوق رواياته منهم وأوردها في كتاب من لا يحضره الفقيه كلّهم ثقات وأخبارهم معتبرة معوّل عليها وهي مرجعٌ معتمد، وهذا خيرُ دليل على وثاقة هؤلاء الرواة أصحاب الكتب الذين ذكرت لهم طرق في المشيخة.

١.١٥. رصد إشكاليّة التهافت بين مشيخة الفقيه ومقدّمته

لكنّ السيد الخوئي ـ وآخرون ـ ناقش في هذه النظريّة بالفصل بين المقدّمة والمشيخة، فهذه المقدّمة يحكي فيها الصدوق عن أنّه استخرج أحاديث كتابه من مصادر معتمدة، أما المشيخة فلم تخصَّص لذكر طرقه إلى هذه الكتب، بل إنّ موضوعها أعمّ من ذلك؛ فإنّ الصدوق ذكر فيها طرقاً لأشخاصٍ لم يذكرهم الطوسي والنجاشي في أصحاب الكتب أصلاً، بل حتى الشيخ الطوسي لم يذكر بعض هؤلاء في كتاب الرجال الذي هو أعمّ من المصنّفين وأصحاب الأصول، فالصدوق مثلاً ذكر في المشيخة طريقاً لإبراهيم بن سفيان، وإسماعيل بن عيسى، وأنس بن محمد، وجعفر بن القاسم، والحسن بن قارِن، وغيرهم، ولم يذكر أصحابُ كتب الفهارس والتصانيف أنّ لهم كتاباً أو أصلاً، فضلاً عن أن يكون مشهوراً.

بل إنّ الصدوق ذكر طريقاً في المشيخة إلى أسماء بنت عُمَيْس، أفهل يحتمل أن يكون لها

مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٠.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣ ـ ٤.

كتابٌ مشهور معروف؟! بل نحن نجد الصدوق يذكر أحياناً طريقاً إلى رواية وليس إلى كتاب، مثل طريقه إلى رواية: جاء نفر من اليهود.

ويؤكّد ذلك أنّ الصدوق لم يروِ عن بعض من ذَكر له طريقاً في المشيخة إلا روايةً واحدة مثل أيّوب بن نوح، وبحر السّقّاء، وبزيع المؤذّن، وبَكّار بن كَرْدَم وغيرهم، ويستبعد أن يكون لهؤلاء كتب معروفة ولا يرو عنها الصدوق شيئاً إلا روايةً واحدة.

وبهذه الطريقة فكّك الخوئي بين مقدّمة الفقيه والمشيخة، وبهذا نسف فكرة أنّ مصادر كتاب الفقيه هي كتبٌ مشهورة معوّل عليها، بمعنى صحّة سندها إلى المعصوم، وإنّما المقصود أنّ الكتب التي اعتمد عليها هي كتب والده وشيخه ابن الوليد وأمثالهم من أصحاب الكتب المشهورة، وكثيراً ما صدّر رواياته بها، لكنّ سائر الروايات أخذها من هذه المصادر المشهورة بتلك الطرق التي في المشيخة لا أنّ من ابتدأ بهم السند أخذ رواياتهم من كتبهم بأنفسهم، حتى تكون كتبهم بنفسها من المصادر المشهورة، فلاحظ جيداً[1].

ولعلّ هذا كلّه هو ما يفسّر ندرة تصدير الصدوق السند بابن الوليد نفسه، على ما نقل عن بعض المعاصرين شفاهاً!

وقد يُلاحظ على السيد الخوئي بأنّه لا يصحّ جعل مصادر حديث الصدوق هي خصوص كتب والده وشيخه وأمثالهما بعد أن صرّح هو في المقدّمة بذكر أسماءٍ لكتب أخرى أقدم منهما، عدّ إلى جانبها كتاب والده، وجامع شيخه ابن الوليد، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني، وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي، وكتب علي بن مهزيار الأهوازي، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر محمد بن أبي عمير، فضلاً عن أنّه يذكر في نهاية كلامه تعبير (وغيرها من الأصول والمصنّفات)، فإذا علمنا أنّ الأصول ترجع على أبعد الحدود إلى عصر الإمام الكاظم، ورجّحنا هذه الخصوصيّة في تعريف الأصل، لزم أن نقول هنا

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٧٦ ـ ٧٧؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١١٨ ـ ١١٩.

بأنّ الصدوق يدرج في الكتب المعتمدة ما يرجع إلى تلك الأزمنة، وليس فقط كتب المتأخّرين الجامعة لما قبلها كجامع شيخه ابن الوليد بحيث أخذ في الواقع منها، فأيّ مبرّر للقول مجدّداً بأنّ مصادره هي كتاب والده وشيخه و..؟!

لكنّ ما قاله السيد الخوئي فيه بعض عناصر القوّة، ويمكن تقويته، من حيث:

١ ـ إنّ كلام الصدوق هنا لا يكشف لنا بالضبط أنّ من ذُكرت الطرق لهم في المشيخة كلّهم كانوا المصادر التي يصفها الصدوق في المقدّمة، وإلا فما تفسير الطريق إلى أسماء بنت عميس وأمثالها؟!

نعم، استبعاد السيد الخوئي أن يكون لبعض الرواة كتباً ولم ينقل عنها الصدوق سوى رواية واحدة محض استبعاد لا يقوم على دليل، فقد تكون بعض الكتب صغيرةً ولم يصادف أن اختار منها الصدوق إلا رواية واحدة. لكنّ هذا الكلام يجري فيما لو اتفق للصدوق ذلك في مورد أو اثنين أو خمسة أو عشرة أمّا على إحصاء المجلسي الأوّل فيبلغ عدد هؤلاء من الذين صدّرت بهم الأسانيد أكثر من مائة وخمسين شخصاً[1]، وهذا سيجعل الأمر غريباً للغاية.

ولهذا خلص المجلسي الأوّل ـ بعد سلسلة ملاحظات ـ إلى أنّ الصدوق كان بصدد أن يؤلّف كتابه من المصادر المشهورة، لكنّه بعد ذلك عدل عن هذا الأمر لكثرة غير المشاهير الذين ذكرهم.

ولعلّ ما يؤيّد هذه الفرضيّة التي قالها التقي المجلسي أنّه في مقدّمة الفقيه ذكر أنّه سيحذف الأسانيد اختصاراً، لكنّنا وجدناه أضاف المشيخة بعد ذلك، مما يعني أنّه عدل عن مسلكه الذي كان قد قرّره في المقدّمة في الجملة.

إلا أنّ الحقّ أنّ عبارة الصدوق في المقدّمة مشعرة إشعاراً قويّاً جداً، بل لعلّها ظاهرة في أنّها كتبت بعد تأليف الفقيه، فلاحظ فقراتها لتجد كيف أنّها تختلف عن مقدّمة فهرست

(١) انظر: روضة المتقين ١٤: ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

الطوسي مثلاً، الأمر الذي قد لا يسمح بافتراض أنّ الصدوق عدل عن منهجه، وأنّ مثل هذا الافتراض جاء من باب حُسن الظنّ به، نعم، من المحتمل جداً أنّه ألّف الكتاب، ثم كتب المقدّمة، ثم بدا له أن يكتب المشيخة، وهذا ما يفسّر أنّه ذكر مسألة أنّه يريد حذف الأسانيد اختصاراً، إلا إذا قَصَدَ من ذلك حذفها من التكرار داخل الكتاب، وهو محتمل، لكن كان من المناسب في المقدّمة أن يشير إلى مسألة منهجه في اتّباع طريقة المشيخة.

هذا، وفي هذا السياق رصد السيد حسن الصدر ـ في محاولة ملفتة ـ حركة روايات الصدوق في «الفقيه»، فلاحظ أنه أَكْثَرَ الرواية عن ثلاثة وعشرين شخصاً، فيما روى معدّل ثلاثين حديثاً عن ثلاثة أشخاص، ومن واحد وعشرين حديثاً إلى خمسة وعشرين روى الصدوق عن عشرة أشخاص، ومن سبعة عشرة إلى عشرين حديثاً روى عن عشرة أشخاص، وكان عدد الذين روى عنهم خمسة عشر حديثاً أو ستة عشر حديثاً ستة أشخاص، أما من روى عنهم ثلاثة عشر أو أربعة عشر حديثاً فكانوا تسعة أشخاص، وهكذا يبلغ السيد الصدر ثلاثة روايات أو أربع فيذكر أسماء ستين شخصاً، وأما من روى عنه الصدوق خبراً أو خبرين فيبلغ عددهم ثلاثة وثلاثين شخصاً، وأما أصحاب الخبر الواحد فعددهم حوالي ١٤٤ راوياً.

ثم يقول الصدر: «وإذا وقفت على هذا الاستقصاء الذي يسّره الله جلّ جلاله بفضله وكرمه، يظهر لك أنّ الصدوق رحمه الله لم يفِ بما وعده في أوّل كتابه، من أنّه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع؛ لأنه روى عن جماعات غير مشهورين، ولا كتبهم مشهورة، وقد رأيت التقي المجلسي قد تفطّن لذلك..»[1].

هذا، وقد يناقش كلام السيد حسن الصدر بأنّ في الفقيه الكثير من المراسيل المطلقة

(١) انظر: حسن الصدر، نهاية الدراية: ٥٥٢ ـ ٥٦٩؛ وحول عدم وفاء الصدوق بما وعد به في بداية كتابه راجع: البهبهاني، الرسائل الأصوليّة: ١٥٩؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٨، وقد نسب المامقاني هناك إلى المحدّث البحراني نفسه أنّه نصّ على عدم وفاء الصدوق في أربعين مورداً من كتابه الحدائق الناضرة.

المحضة، فلعلّ جزءاً كبيراً منها قد أُخذ من المصادر التي أقلَّ الصدوق النقل عنها، فتتغيّر الصورة المرسومة بشكلٍ واضح.

٢ ـ إنّ ذكر الصدوق طريقاً إلى غير من له كتاب مثل أسماء بنت عميس، لا يضرّ؛ إذ يمكن أن نثبت من الخارج أنّ هذا الراوي أو ذلك كان له كتاب معروف عبر مراجعة كتب الطوسي والنجاشي مثلاً، فيكون طريق الصدوق طريقاً إلى الكتاب، وأما ما لا نُحرز فيه ذلك فلا نطبّق عليه القاعدة هنا، وإنّما نقول بأنّه أخذ منه رواية وليس كتاباً.

إلا أن يقال بأنّه لا يُحرز أنّ كتاب هذا الشخص وصل إلى الصدوق، فربما وصلته رواياته أو بعض مرويّاته، ثم وصل الكتاب إلى الطوسي والنجاشي، إلا إذا كان طريق الطوسي والنجاشي إلى الكتاب يمرّ بالصدوق.

٣ ـ **والذي نراه إشكالاً** أنّ الصدوق ذكر في المشيخة طريقه إلى وهب بن وهب[1]، مع أنه صرّح بأنّه ضعيف في الكتاب نفسه[2]، كما أنّه ذكر طريقه إلى محمّد بن عيسى بن عبيد، مع أنّه استثناه ـ بنصّ الطوسي ـ من رجال نوادر الحكمة[3]، فكيف يمكن تحقيق الانسجام والتطابق بين المقدّمة التي يُفترض أنّها تحمل توثيقاً عاماً من الصدوق وواقع الكتاب؟! ومن ثمّ فيمكن ذكر طريق إلى شخص في المشيخة، ولكنّه لا يكون ثقةً عند الصدوق.

٤ ـ لعلّ ما يؤيّد ما نقول أنّ الصدوق لمّا ذكر طريقه إلى حُميد بن المثنى العجلي في المشيخة قال: «وهو عربيّ كوفي ثقة، وله كتاب»[4]، فإنّ توصيفه بالثقة لا معنى له ما دام كلّ من ذكرت لهم الطرق ثقاتاً معتمدين، كما أنّ تخصيصه بأنّ له كتاباً خيرٌ دليل على أنّه ليس كلّ من ذكرهم في المشيخة لهم كتب.

وربما يقال بأنّ المشيخة كانت كتاباً مستقلاً للصدوق، وضعه لبيان طرقه إلى المصادر

(١) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٧٨.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٣٥.

(٣) انظر: الفهرست: ٢١٦، ٢٢٢.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٧.

التي وصلت إليه، ثم لمّا صنّف كتاب الفقيه وضع هذه المشيخة في آخره، دون أن يلتفت إلى أنّ بعض الطرق لا علاقة لها بكتاب الفقيه نفسه، فتأمّل جيداً في هذا الاحتمال، وسيأتي الحديث عنه وعن مبرّرات تضعيفه، خاصّة في الفصل الأخير من هذا الكتاب عند الحديث عن مشيخة الصدوق.

٥ ـ إنّ الظاهر أنّ مراد الصدوق من أنّ الكتب معتمدة، ليس بمعنى أنّ جميع رواياتها معتمدة، بل هي معتمدةٌ في الجملة، والدليل على ذلك أنّه ذكر من بين الكتب كتاب نوادر الحكمة، مع أنّنا نقطع أنّه وشيخه ابن الوليد استثنوا الكثير من روايات هذا الكتاب، ورواته، وهذا معناه أنّه من الممكن الجمع بين أن يكون الكتاب مشهوراً معتمداً، وبين أن تكون بعض رواياته غير معتمدة، وبعض رواته غير معتمدين.

وهذا معناه أيضاً أنّ اعتماد كتابٍ لراوٍ لا يدلّ على وثاقة هذا الراوي دائماً، فإنّه إذا كانت كلّ كتبه معتمدة، كما صرّح الصدوق في المقدّمة في كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، فمن البعيد أن يكون لشخصٍ ثلاثين كتاباً وكلّها معتمدة ولا يكون ثقةً، أما لو كانت لديه عدّة كتب، وأخذ الصدوق من واحدٍ منها، وكان هذا الواحد من الكتب معتمَداً دون سائر الكتب، فهذا لا يدلّ على التوثيق؛ لاحتمال أنّه حصل لهم وثوق بصحّة هذا الكتاب لقرائن؛ أما سائر كتبه فلم تكن كذلك، تماماً كما نقول: شخصٌ أحد كتبه يدلّ على اجتهاده، فهذا لا يعني أنّ سائر كتبه كذلك.

وعليه، فكلّ راوٍ وقع في المشيخة طريقٌ إليه لم يثبت أنّ له كتاباً كأسماء بنت عميس أو ثبت أنّ له أكثر من كتاب، ولم يُحرز اعتماد الصدوق وأخذه من جميعها، فلا تثبت وثاقته.

٦ ـ كما أنّه لتعزيز ومزيد تشريح لكلام السيّد الخوئي، يمكن القول بأنّه حتى لو كان من وقع في المشيخة له كتاب، فهذا لا يدلّ على أنّ الصدوق أخذ من الكتاب الذي لهذا الشخص حتى يكون من الذين اعتُمد على كتبهم، لاسيما مع قلّة نقل الصدوق عنه في هذا الكتاب؛ لأنّ الصدوق في المشيخة ذكر أنّ ما رواه عن فلان فقد أخذه من فلان وفلان،

ولعلّ ما رواه عن فلان قد وجده في كتاب أبيه، واعتمده من ذلك الكتاب، لا أنه أخذه من كتابه الذي وصله بطريق والده مثلاً، ومعه لا تثبت الوثاقة، بل تثبت صحّة روايات هذا الراوي الواردة في الفقيه نفسه، وقد بحثنا في موضعه ممّا تقدّم أنّ تصحيح الصدوق لروايةٍ لا يُلازم توثيقه لرواتها.

هذا هو الفارق بين طرق الطوسي والنجاشي في الفهرست والرجال، وبين طرق الصدوق في المشيخة، فالأولان طرقهما إلى الكتب بصريح عباراتهما، أما الأخير فطرقه إلى ما رواه، وقد يكون روى عن زيد من كتاب عمرو، وقد يروي عنه من كتابه نفسه، فلا تلازم، لاسيما بمعونة الشواهد المتقدّمة، وهذا ما يفسّر ذكره أسماء بنت عميس، وذكره طرقاً لبعض الروايات دون الكتب، وهكذا.

٧ ـ ما ذكره الشيخ آصف محسني، من أنّ الذين وقعوا في مشيخة الفقيه يزيدون عن ٣٨٠ شخصاً، هذا غير من قيل بأنّ الصدوق روى عنهم ولكنّه لم يذكر طريقه إليهم في المشيخة، ممن بلغوا ـ على ما قيل ـ المائة شخص، وعليه فلا يُعقل أن تكون كتب كلّ هذا العدد الكبير مشهورة معتمدة عليها المعوّل[1].

٨ ـ ولعلّ ما يشهد على أنّ الصدوق لم يذكر طرقه للكتب، وإنّما لما رواه في الفقيه، ولا يوجد تطابق بين الاثنين، هو ما أشار إليه السيد السيستاني[2]، من أنّه عندما ذكر طريقه لعليّ بن جعفر مبتدئاً به بجملة: «وكلّ ما كان في هذا الكتاب عن علي بن جعفر فقد رويته عن..»، ختمه بالقول: «وكذلك جميع كتاب علي بن جعفر فقد رويته بهذا الإسناد»[3]. فلو كان طريقه في المشيخة إلى الكتب فما معنى هذه الإضافة؟!

وكذلك عند ذكر طريقه إلى الشيخ الكليني، يقول: «وما كان فيه عن محمّد بن يعقوب

(١) انظر: بحوث في علم الرجال: ١١٩.

(٢) انظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٣.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٢، ٤٢٣.

الكلينيّ ـ رحمة الله عليه ـ فقد رويته عن محمّد بن محمّد بن عصام الكلينيّ؛ وعليّ بن أحمد بن موسى؛ ومحمّد بن أحمد السنانيّ ـ رضي الله عنهم ـ عن محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم عنه عن رجاله»[١].

٩ ـ قد يُثار هنا تساؤل وهو أنّ الصدوق لو كانت طرقه إلى الكتب والمدوّنة في فهرسته ـ كما قال في المقدّمة ـ هي بعينها طرقه التي في المشيخة، فلماذا دوّن المشيخة أساساً؟ بل كان بإمكانه الإحالة على فهرسته، بل لماذا لم يذكر في المشيخة فهرسته كلّه أصلاً بدل أن يضيّع وقته في تتبّع من ابتدأ بهم السند منذ بداية الكتاب وحتى نهايته ـ ووقع في أخطاء ومشاكل نتيجة ذلك ـ ليذكر طريقه إلى فلان وفلان، مع أنّ ما سيذكره في فهرسته لن يزيد عن هذا كثيراً؟ ألا يشي ذلك باحتمال قويّ في أنّ مشيخته كانت مغايرةً لفهرست طرقه إلى الكتب والمصنّفات والأصول؟

بل إنّ الصدوق وقع في الطرق إلى الكتب والأصول في فهارس الطوسي والنجاشي ومشيخة التهذيب والاستبصار، ومع ذلك لا نجد تطابقاً في هذه الطرق بين مشيخة الفقيه وتلك الكتب، ألا يشير ذلك ـ تأييداً ـ إلى أنّ طرق الصدوق إلى الكتب غير طرقه التي في المشيخة مغايرة ولو بنحو العموم والخصوص من وجه؟

٢.١٥. الفرضيّات المعقولة لتفسير العلاقة بين المقدّمة والمشيخة

وبعد هذه الملاحظات يقوى التساؤل التالي: كيف يمكن الجمع والتوفيق بين نصّ المقدّمة ونصّ المشيخة؟ ما الذي حصل بالضبط مع الصدوق؟ هل للصدوق طرق إلى الأصول والمصنّفات غير هذه التي في المشيخة؟

توجد احتمالات وفرضيات:

الاحتمال الأوّل: أن نفترض أنّ الصدوق لم تصله كتب الأصول والمصنّفات جميعها، بل

---

(١) المصدر نفسه ٤: ٥٣٤.

وصله بعضها، فيما بعضها الآخر لم يصله إلا من خلال كتب أخرى معتمدة مشهورة جمعت بعض تلك الأصول كجامع شيخه ابن الوليد مثلاً، فقام بإخراج ما في الكتب المتأخّرة من روايات هذا الراوي وما نُقل عن كتبه، وأفردها في كتاب خاصّ عنده، ذاكراً الطريق إليه في مقدّمتها، ثم قام بالنقل عنها، ولما أراد كتابة المشيخة، نظر في السند الذي صدّر به ذلك الجزء الذي احتفظ به لنفسه، فنقله في المشيخة.

فكأنّ الصدوق يقوم بما نقوم به نحن اليوم، حيث ننظر في روايات حريز مثلاً في كتاب الكافي فنجمعها، ونجد أنّ لها مثلاً سنداً واحداً، فلا تصل إلينا كتب حريز، بل يصل إلينا بعض ما في كتبه مما نقله اللاحقون.

ولعلّ هذا ما كان يريده السيد محمد حسين الجلالي، حيث كان يرى أنّ الصدوق يبدو أنّه كان قد جمع روايات كلّ راوٍ في جزء خاصّ به عنده، ووضع أسانيده إلى رواياته، ولما أراد كتابة المشيخة ذكر تلك الأسانيد التي هي أسانيده إلى روايات هذا الراوي عنده، وليست أسانيد الى الكتب التي صنّفها هذا الراوي بالضرورة[1].

لكنّ هذه الفرضيّة قد يضعّفها أنّ الصدوق وقع في الكثير من الطرق إلى الكتب والمصنّفات عند الطوسي والنجاشي، فضلاً عن تصريحه في المقدّمة بأنّ له فهرسته الخاصّ الذي فيه طرقه إلى الأصول والمصنّفات، فكيف يُعقل التمييز بين طريقه إلى الكتاب وبين طريقه إلى روايات هذا الكتاب في الفقيه؟!

والحقّ أنّ هذا ليس بموجبٍ تضعيفاً، وذلك أنّه من الممكن أن تكون بعض طرق المشيخة هي في الحقيقة طرقٌ إلى الكتب والأصول والمصنّفات، لكنّ بعضها الآخر ولو بنسبة عشرين في المائة ليس كذلك، وهذا كافٍ في تبرير خطوة الصدوق ورفع الاستبعاد.

على أنّه من الممكن أن تكون طرق الصدوق إلى المصنّفات هي في الحقيقة طرقه إلى ما أخذه من تلك المصنّفات عن شيخه ابن الوليد؛ فإنّ الصدوق ـ كما يظهر منه ـ كان يأخذ

(١) الجلالي، دراية الحديث: ٢٠٦.

الكتب عن شيخه ابن الوليد في غير ما كان فيه تخليط أو غلوّ، فلعلّه كان يقرأ شيخه عليه خصوص الروايات السالمة المتن عند ابن الوليد من تلك الأصول، فتصله النسخة المنقّحة للأصول دون تلك الأصليّة، فكان ينقل عن تلك النسخة المنقّحة التي وصلته عبر ابن الوليد.

الاحتمال الثاني: أن نفترض أنّ ظاهر المقدّمة هو أنّ له طرقه إلى الأصول والمصنّفات نفسها، وأنّه نقل منها في هذا الكتاب لا من وسائط عنها، والحال أنّنا نرى أنّ هذه الكتب ليست مشهورة ولا معروفة، بحسب المشيخة، بل هو قد ضعّف بعض رواتها كما رأينا، وهنا نفترض أنّ الصدوق جرى على منوال المصنّفين الغالب بينهم من مدح كتبهم بنمطٍ من التساهل، بحيث عدّ أنّ النسبة الغالبة من كتبه ومصادره جيّدة، وطرقه إليها معتبرة، فحمل الكتاب على الغلبة فقام بهذا المدح.

ولا أستبعد هذا الاحتمال أبداً، وأراه أيضاً قريباً جداً في نفسه، وإن كانت بعض الملاحظات السابقة كالملاحظة الثامنة تبعده.

الاحتمال الثالث: أن نفترض أنّ الصدوق وصلته الأصول والمصنّفات بطرق إلى أصحابها، لكنّه كان قد قرأها على شيخه ابن الوليد وأمثاله مع حذف غير السالم المتن منها، وعندما نقل عنها في الفقيه لم ينقل عن النسخة الأصليّة التي عنده، وله إليها طريق، بل نقل عن النسخة المنقّحة التي هي روايات أصحاب الأصول وفقاً لما تلاه عليه ابن الوليد وأمثاله، فالكتب مشهورة معتمدة في الجملة لا بالجملة، تماماً كما نقول بأنّ كتاب الكافي كتاب معتمد عند الشيعة اليوم، لكنّه لم يذكر طرقه إلى الكتب نفسها، بل ذكر ما اختاره من رواياتها عبر شيوخه.

وهذا احتمال معقول جداً أيضاً، ولعلّه يؤيّده موقفه وموقف شيخه من نوادر الحكمة. ووفقاً لهذا الاحتمال لا يقصد الصدوق من كونها معتمدة ومشهورة أنّها صحيحة، وأنّ مؤلّفيها ثقات بالضرورة دائماً، بل يقصد أنّ هذه الكتب يرجع إليها وأنّها مشهورة في الطائفة، أما هل كلّ رواياتها صحيحة، فهذا تابعٌ للنظر، ولهذا يتخذ الصدوق موقفاً

مضعّفاً لوهب بن وهب، وفي الوقت عينه ينقل عن كتابه في الفقيه؛ لأنّ المعيار عنده هو الوثوق بالصدور لا محض الوثاقة، ومن ثمّ فكتاب وهب معروف مشهور يُرجع إليه، لكن ليس من الضروري أن يكون وهب ثقة عندهم.

وعلى أيّة حال، فما جاء في المقدّمة ربما يمكن الاعتماد عليه في توثيق الرواة الواقعين فيها؛ لشهادة الصدوق باعتماد كتبهم، وهم: حريز بن عبد الله السجستاني، وعبيد الله بن علي الحلبي، وعليّ بن مهزيار الأهوازي، والحسين بن سعيد الأهوازي، وأحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن أحمد بن يحيى بن عمران القمي، وسعد بن عبد الله الأشعري، ومحمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن أبي عمير، وأحمد بن أبي عبد الله البرقي، وعلي بن الحسين بن بابويه القمي والد الشيخ الصدوق، فهؤلاء نحكم بوثاقتهم بعبارة المقدّمة لا غير.

١٦. وقوع الراوي في أحد طرق المشيخة أو غيرها

قد يُتصوّر أنّ وقوع شخصٍ في الطرق التي في الفهارس والمشيخات إلى الكتب أو المصنّفات دليل وثاقته، ولو على أساس أنّ هذه الكتب معتمدة، فيكون الطريق معتمداً؛ لأنها وصلت به، وقد ذهب بعضهم إلى أماريّة ذلك خاصّة عند الاعتماد[1].

لكن هذا الكلام غير صحيح؛ فإنّ الطوسي في الفهرست والنجاشي كذلك لم يصرّحا يوماً بأنّ الطرق إلى الكتب صحيحة أو أنّها هي الطرق الوحيدة التي عندهم أو أنّها هي الموجب لثبوت نسبة الكتاب إلى صاحبه، غاية ما في الأمر أنّهما ذكرا بعض الطرق التي من خلالها وصلتهم هذه الكتب. وهكذا الحال في مشيخة التهذيب والاستبصار والفقيه.

ويشهد لذلك أنّ الطوسي في مشيخة التهذيب قال: «والآن فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ

---

(١) محمد السند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٧٤.

المراسيل وتلحق بباب المسندات»[١].

فإنّه قصد الاختصار، وذكر بعض الطرق لا الإسهاب في ذكر جميعها، ولعلّه لذلك نجده في الفهرست يذكر طرقاً أخرى غير تلك التي في التهذيب، واختيارهم لبعض الطرق في الفهارس والمشيخات قد يكون مرجعه لوثاقة رواتها تارةً، أو لشهرتها وتداولها أخرى، أو لقلّة الوسائط فيها واشتمالها على علوّ الإسناد ثالثة، أو لكون بعض رواتها من غير الشيعة الإماميّة، ليكون إثبات الكتب لهم أقوى (وهو احتمال معقول في الجملة) رابعة، أو لكون هذا الطريق معتمداً عند جماعة من الشيعة في مدرسة حديثيّة أخرى، لكنّه غير معتمد عند المصنّف نفسه، فيذكره لاعتماده عند غيره من باب الاحتجاج، أو لكون أحد الطرق غير المعيّن ـ عند ذكر طرق متعدّدة ـ صحيحاً، والباقي للتأييد فقط خامسة[٢]، وهكذا.

وعليه، فإما أن نقول بقطعيّة نسبة هذه الكتب إلى أصحابها، وهو غير معلوم وهذا النص المتقدّم شاهد عليه؛ لأنّ الطوسي لو كانت النسبة قطعيّةً فلماذا يخشى الإرسال إلا لأجل ذكر الطرق لغير الإماميّة، حتى لا يقولوا بأنّ كتب الإماميّة ورواياتهم مرسلة. علماً أنّهم بأنفسهم ناقشوا في الطرق نفسها ـ أعني بهم المتقدّمين ـ ومع القطعيّة لا قيمة لورود الشخص في الطرق؛ لاحتمال إرادة مجرّد التبرّك بذكر أيّ طريق له إلى الكتاب بصرف النظر عن صحّة هذا الطريق.

أو نقول بعدم القطعيّة، ومعه فأيّ موجب للقطع أو نحوه بوثاقة رجال السند إلا عبارة الفقيه المتقدّمة في المقدّمة، والتي أسلفنا عدم تطابقها مع المشيخة، وأنّ الموضوعان بينهما عموم وخصوص مطلق، وفاقاً للسيد الخوئي.

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٤ ـ ٥ (المشيخة).

(٢) مثلاً لو رأينا تكرّر إبراهيم بن هاشم في عشرات الطرق، ثم نظرنا ـ على سبيل المثال ـ في تلك الموارد، فرأيناها بأجمعها تحتفّ بطرق أخرى معها، فلا يحرز أنّ طريق إبراهيم بن هاشم صحيح عندهم، وأنّ إبراهيم نفسه ثقة نتيجة ذلك، وقد ألمحنا إلى شيء من هذا من قبل.

وعليه، فوقوع اسم شخصٍ في أحد طرق المشيخة أو الفهارس لا يدلّ على التوثيق.

١٧. الاشتهار بالعدالة والوثاقة

يذكر عادةً من وسائل تزكية الراوي اشتهاره بالعدالة والوثاقة، يقول الشهيد الثاني: «تُعرف العدالة المعتبرة في الراوي بتنصيص عدلين عليها، أو بالاستفاضة، بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل أو غيرهم من أهل العلم، كمشايخنا السالفين من عهد الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني وما بعده إلى زماننا هذا، لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المشهورين إلى تنصيص على تزكية ولا بيّنة على عدالة؛ لما اشتهر في كلّ عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم، زيادةً على العدالة. وإنّما يتوقّف على التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك، ككثير ممّن سبق على هؤلاء، وهم طرق الأحاديث المدوّنة في الكتب غالباً»[(١)].

وقد ذكر آخرون أيضاً مسألة الشهرة والاستفاضة كالحسين بن عبد الصمد العاملي[(٢)] والمحقّق الحلي[(٣)] وغيرهما.

وهذا أمرٌ جيّد إذا رجع إلى وجود مؤكّدات تدلّ على كونهم كانوا يرونه عادلاً أو ثقةً، فإنّ الشهرة والتعارف أقوى من مجرّد شهادة زيدٍ أو عمرو لوحدهما، لكنّ المهم هو التأكّد من وجود هذه الشهرة في هذا الموضوع، وأنّها شهرة واعية وليست مجرّد سكوت عن أمرٍ شائع استمرّ مئات السنين، فلو انطلقنا لتحديد الشهرة من وسائل غير صحيحة، كالقول بأنّ كونه شيخ إجازة يفيد شهرة وثاقته، أو كونه واقعاً في الطرق كثيراً يفيد شهرة وثاقته، أو غير ذلك من الوسائل غير المؤكّدة، فلا يمكن تطبيق قانون الاستفاضة والشهرة والشياع هنا وهذا واضح، فالعمدة في تحقيق الصغرى والتطبيق والتأكّد من اشتهار أمر

---

(١) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ١١٤.

(٢) وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٤٨٧، (ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث، ج١).

(٣) معارج الأصول: ٢١٦.

وثاقته بين العلماء اشتهاراً حقيقيّاً واعياً.

ولهذا سبق أن أشكلنا على الشهيد الثاني نفسه هنا، حيث طبّق هذه القاعدة على كلّ علماء الشيعة بعد الكليني، مع أنّ التأكّد من شهرة وثاقتهم بين الطائفة الشيعيّة فضلاً عن عموم المسلمين، أمر ليس يسيراً. نعم غالباً لم يعودوا ليتعرّضوا للطعن في الشخص؛ نظراً لعدم كونه من الرواة، بحيث يحتاجون للتعرّض لسلبيّاته.

والنتيجة: إنّ الشهرة الحقيقيّة بالوثاقة والعدالة قرينة توثيق، بل لعلّها من أقوى القرائن على الإطلاق، لكنّ صعوباتها تكمن في التطبيق وسبل الاكتشاف.

بل نحن نرى أنّ شهرة وثاقة عالم من العلماء وعدالته ونزاهته وتقواه وتديّنه وورعه، بين أبناء طائفته كافٍ لأبناء الطوائف الأخرى الذين لا اطّلاع لهم على أحوال هذه الطائفة وخصوصيّاتها من الداخل، ولهذا قلنا في غير موضع: إنّ توثيق الشيخ الكليني لا يحتاج أن يثبت في مصادر أهل السنّة، وتوثيق الشيخ البخاري لا يحتاج أن يثبت في مصادر الشيعة، فكلّ أمّةٍ من الناس أعرف برجالها ورموزها، فإذا أطبقت ـ واشتهر بينها، بلا معارض عندها ولا عند غيرها، ولا كاشف عن الخطأ في هذا الإطباق ـ على وثاقة شخص من كبار رموزها، كفى في التوثيق، نعم لو ثبت المعارض أمكن التفصيل في المسألة.

وهذا الذي ندّعيه أمر عقلائي، فأنت عندما تذهب إلى قرية أو مدينة، وترى اشتهار الحديث عن كرم شخص من الأشخاص، بحيث يبدو أمراً منتشراً، ولا يظهر لك مبرّرٌ عكسي لهذه الشهرة ولا معارض أو مخطّئ، ففي هذه الحال ترى أنّ هذا الشخص كريم، وهكذا لو دخلت مسجدهم فوجدت المئات يصلّون خلفه، وأنت تعلم أنّهم يطلبون عدالة الإمام في العادة، ففي هذه الحال حتى لو لم تتأكّد من عدالتهم هم، فإنّ منطق الاحتمال يشير إلى الاطمئنان بوثاقة هذا الشخص في العادة، ما لم يبرز بعد الفحص اللازم معارض أو معطى عكسي تماماً، فهذه سبل عقلائيّة معرفية متداولة.

لكن يبقى أمر وهو أنّ دعوى اتفاق الطائفة أو العلماء على العمل برواية شخص ـ لو تحقّقت الصغرى، وتحقّقها ليس يسيراً ـ لا تفيد توثيقهم له، إلا إذا أحرزنا أنّهم متفقون

على الأخذ بكلّ رواياتهما فيها تلك التي انفرد هو بها، وإلا فمن الصعب إحراز التوثيق، وليس يكفي أنّهم أخذوا بكلّ رواياته التي في الكتب الحديثيّة الواصلة إلينا، لو احتمل أنّه حصلت عمليّة انتقاء لأحاديثه فوَصَلَنا ما انتقوه منها، وقضيّة الانتقاء من أعظم المعيقات الاستدلاليّة في علم الرجال، والتي لم يهتم لها كثيرون خاصّة في الوسط الشيعي الإمامي حسب اطّلاعي.

١٨ـ الطعن في السند من غير جهة الراوي

لو ذكرت رواية من الروايات وقام العلماء المتقدّمون مثلاً بتضعيف سند هذه الرواية، لكنّهم ضعّفوا السند من جهة زيد، ولم يذكروا عمرواً بوصفه جهة ضعفٍ في السند، فهل يكشف ذلك عن توثيقهم لعمرو أو لا؟

وقد يزداد الأمر وضوحاً عندما لا نجد لعمروٍ أيّ رواية رواها، ثم طعنوا فيها من جهته أبداً، فهل يكشف ذلك أيضاً عن أنّ لهم موقفاً إيجابيّاً منه أو لا؟

ربما تشير بعض كلمات الوحيد البهبهاني والمحدّث النوري في ترجمة سهل بن زياد وبيان حاله، إلى وجود فكرة إمكانيّة الاعتماد على هذا الأمر، بوصفه قرينة أو مؤشراً على التوثيق[1]. فيما رفض الشيخ آصف محسني هذه الأمارة دون أن يعلّق ببحثها، مكتفياً بالقول بأنّ عدم دلالتها على المدح واضح[2].

والتحقيق أنّ مقتضى الأصل هو عدم الدلالة؛ وذلك:

أ ـ إنّه لا يوجد تبانٍ عند علماء النقد الحديثي على عرض تمام عناصر الضعف في السند، بل يكتفون عادةً بواحدة من أبرزها.

ب ـ إنّه في بعض الأحيان قد يرجّح الناقد ذكر جهة الضعف في أعلى السند من طرف

(١) انظر: التعليقة على منهج المقال: ١٩٨؛ والفوائد الحائريّة: ٢٢٨ ـ ٢٢٩ (يظهر منه التريّث)؛ وخاتمة المستدرك ٥: ٢١٤.

(٢) انظر: بحوث في علم الرجال: ٣٤.

المعصوم؛ لأنّه بذلك يُبطل الحديث بمختلف طرقه إلى الراوي الأقرب، خاصّة لو كان الكتاب والمصدر معلوم النسبة لصاحبه ومشتهراً، فإنّ نقد طريق أو طريقين له عنده لا يكفي في نقد الرواية، فيضطرّ لنقد الراوي الذي تشترك الطرق فيه.

ج ـ إنّ حالات النقد التفصيليّة للأسانيد كانت قليلة عند الإماميّة سابقاً، يُعلم ذلك من مراجعة بحوثهم الفقهيّة والحديثية والكلامية والتفسيرية، ومن ثم فإمكانية الاستفادة من هذه الطريقة في فهم التوثيق تغدو محدودة للغاية.

د ـ إنّ الناقد قد يفضّل الجرح من خلال الراوي الضعيف أكثر من الجرح في الراوي مجهول الحال، فيمكن أن يكون بعض الرواة مجهولين عنده لكنّه يركّز على الراوي الضعيف.

نعم، لا يمنع ذلك كلّه من التوصّل إلى ترجيح وثاقة شخص عند هذا العالم أو ذاك عندما نراه في عشرات المواضع التي ينقد فيها روايات نقداً سندياً برواة يجرحهم، لكنّه لا يشير إليه على الإطلاق رغم تكرّره في تمام هذه الروايات، فربما يعطي ذلك في بعض الموارد المحدودة ظنّاً بطبيعة تقويمه له، غير أنّ ذلك لا يشكّل قاعدة، وإنّما حالة جزئية مورديّة تختلف وتتخلّف.

١٩ـ الجهاد والحرب والراية والشهادة

يُقصد بهذا العنوان ما يتصل بمشاركة الراوي في قضايا الجهاد والتضحية، فقد طرح هنا ـ ولو نادراً ـ الحديث عن توثيق كلّ من وقع شهيداً في كربلاء[1]، أو غيرها من معارك الشرف والفضيلة، خاصّةً لو كان مع النبي كشهداء معارك وغزوات النبيّ، وكذلك معارك الإمام علي بن أبي طالب، وربما يُدرج هنا المشاركون في معارك الفتوحات وغير ذلك، وكذلك الجرحى والمعوقين والأسرى وغير ذلك من المضحّين في سبيل الإسلام والمسلمين.

---

(١) انظر: مقياس الرواة: ١٧١.

ومن توابع هذا الأمر أصل المشاركة الفاعلة في النضال والجهاد تحت راية شرعيّة وللدفاع عن الإسلام والمسلمين في مختلف الحروب التي عرفها المسلمون في القرون الأولى، ومن هذا أيضاً تسليم النبي أو الإمام الراية لشخصٍ في الحرب[1]، فإنّه شاهدٌ على مكانته الرفيعة أو جعله من قيادات الجند، فلولا أنّه مأمون صالح ما أمكن أن يصل إلى هذه المرتبة.

وقد خالف في هذا بعض المعاصرين، وذهب إلى أنّ ذلك لا يوجب توثيقاً؛ فكم من مجاهدٍ ليس بثقة وقوله ونقله ليس بحجّة، وهذا الأمر تمّ لمسه بالوجدان في العصر الحديث، بل غاية ما تدلّ عليه الشهادة هو أنّ نهاية حياته كانت مختومة بالصلاح والفوز بالرضوان عند الله تعالى، فكيف يدلّنا ذلك على أنّه قبل الشهادة وفي أوائل عمره كان ثقةً عادلاً صالحاً؟![2].

وما ذكره من النقد صحيح تامّ، وهو ملموس بالوجدان أيضاً، فقد تجد مضحّين ومجاهدين أشدّاء في جبهات الحرب، لكنّهم في النقل غير دقيقين أبداً، خاصّة في مجال الضبط ودقّة النقل، مما هو مأخوذ في الرواية بقوّة، وليس فقط مجرّد صلاح الحال دينيّاً، بل كثير من الشهداء آبوا إلى الله تعالى في أواخر عمرهم، ومنهم بعض شهداء كربلاء وآخرون ممّن قضوا مع النبي نفسه في الحروب والغزوات.

نعم، يمكن أن يدلّ دليل على وثاقته من جهة أخرى، لكنّ الكلام في التوثيق من هذه الجهة بخصوصها، وقد كان في التاريخ والحاضر كثيرون جاهدوا لا لاعتبارات دينيّة أساساً، بل لمصالح قَبَليّة، أو ماليّة في الغنائم، أو وطنيّة، أو مناطقيّة، أو سلطويّة، أو غير ذلك.

وأمّا قيادة الجند أو بعضهم أو تسليم الراية أو غير ذلك، فغاية ما يفيد الأمن من هذا

---

(١) أشار لموضوع الراية: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٩.

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٥، ٢٦ ـ ٢٧.

الشخص في الخيانة، والاطمئنان بخبرويته ودقّته في التعامل مع قضايا الحرب والصبر فيها والتحمّل، وأين هذا من الحديث عن الوثاقة بالمطلق بالمفهوم الذي نريده في علم الرجال؟!

وعلى المقلب الآخر، إذا لم يشارك الراوي في حربٍ واجبة مثل غزوات النبي أو معركة كربلاء، فهذا لا يدلّ بنفسه على التضعيف؛ وفاقاً لغير واحد[1]؛ لاحتمال وجود عذر له في ذلك لم نعلمه كمرضٍ أو اعتقالٍ أو صدّ من قبل ظالم عن المشاركة أو غير ذلك، فإنّ الأفعال أدلّة صامتة، والأصل حمل عمل المسلم على الصحيح والأحسن، بل حتى لو فرض أنّه عصى بذلك، فهذا لا يفيد غير سقوط عدالته، وليس سقوط وثاقته لو ثبتت كما هو واضح، نعم لو ثبت بالقرائن الخاصّة أمرٌ إضافي فلا بأس.

وعليه، فكلّ ما يتصل بقضايا الحرب والجهاد والراية والشهادة وغيرها، لا يدلّ على شيء هنا غير صلاح الحال من بعض الجهات، ولا يحرز تطابقها مع الجهات المنظورة للناقد الرجالي، وهي جهات الوثاقة في النقل، ما لم تقم قرائن خاصّة سلباً أو إيجاباً.

٢٠ـ المعاريف الذين لم يُطعن فيهم، نقد رأي الشيخ التبريزي

يُقصد بهذا السبيل التوثيقي أنّه لو كان الراوي من المعاريف المشاهير في عالم الرواية والحديث وأمثالها، يطلبه المحدّثون ويقع في أسانيدهم كثيراً، ثم لم نجد فيه أيّ طعن من قبل أحدٍ من العلماء عبر القرون، فهذا كاشف عن كونه ثقةً، وإلا فلا يعقل أن يكون الشخص بهذه المثابة والشهرة في عالم الحديث والرواية وترد رواياته في عشرات المواضع والكتب، ثم لا يتمّ التعليق عليه بنقطة سلبية هنا أو هناك، فاتفاق هذا العدم في السلب كاشف نوعي عقلائي عن توثيقهم له واعتمادهم عليه.

وقد اختار هذه القرينة بعض المعاصرين، وهو الشيخ جواد التبريزي رحمه الله، حيث

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ١٥٧ ـ ١٦٠.

قال لدى حديثه عن الحكم بن مسكين ما نصّه: «وهو على ما ذكرنا من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، وهذا المقدار يكفي في اعتبار خبره؛ لأنّ تصدّي جماعة من الرواة، وبينهم الأجلاء، لأخذ الروايات عن شخص، يوجب كونه محطّ الأنظار، وإذا لم يرد فيه قدحٌ ولو بطريقٍ غير معتبر، يكشف ذلك عن حُسن ظاهره في عصره». وقد بنى الشيخ التبريزي على هذا الرأي توثيقَ جماعة من الرواة، مثل إسماعيل بن مرار، والنوفلي، وعمر بن حنظلة، وصالح بن عقبة، وموسى بن بكر، وأبي بكر الحضرمي، والقاسم بن عروة، ومسعدة بن صدقة، وغيرهم[1].

ولعلّه يمكن فهم هذا التوجّه التوثيقي من القائلين بوثاقة مشايخ الإجازة المشهورين، وفقاً للتفصيل الذي مرّ في بحث مشايخ الإجازة.

إلا أنّ الصحيح أنّ كون الشخص من المعاريف دون أن يُطعن عليه لا يُثبت توثيقاً؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذه الفكرة تتجاهل واقع المصنّفات الرجاليّة والبحوث الفقهيّة الاستدلاليّة عند الإماميّة في القرون الخمسة الهجريّة الأولى، فإنّ المصنّفات الرجاليّة الواصلة إلينا محدودة جداً، وهي تدور في فلك:

أ ـ المشيخات، كمشيختي الطوسي والصدوق، وليست سوى بياناً للطرق إلى الرواية

(١) التبريزي، التهذيب في مناسك العمرة والحج ٣: ٢٢، وانظر: المصدر نفسه ١: ١٣٤، ١٩٧، ٢٦٧، و٢: ٤٧، و٣: ٦٨، ٢١١؛ وانظر له أيضاً: أسس الحدود والتعزيرات: ٩٩، ١١٨، ٢٠٦؛ وأسس القضاء والشهادة: ١٥، ٢٩، ١٥٦، ٣٥٢، ٤٨٨، ٥٥٠؛ وتنقيح مباني الأحكام (كتاب الديات): ٣١، ١٢٨، ٢٣٩؛ وتنقيح مباني الأحكام (كتاب القصاص): ٩٠، ٢٣٦، ٢٨٤، ٢٨٧، ٣٠٧؛ وتنقيح مباني العروة (كتاب الاجتهاد والتقليد): ٦٦؛ وتنقيح مباني العروة (كتاب الصوم): ٩٠، ١٦٠، ١٦٤، ٢١٣؛ وتنقيح مباني العروة (الطهارة) ١: ٣١٥، و٣: ٥١، ٢٩٢، ٣٩٥، و٤: ١٨، ٢٥٥، ٤٥٠، ٤٦٥؛ والسيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة (أحكام الأسرة): ٣٦٠؛ ودليل تحرير الوسيلة (كتاب الخمس): ١٤.

أو الشخص أو الكتاب، دون أن يتصدّى صاحب المشيخة للتوثيق والتضعيف، ودون أن يتعهّد بذلك، ولهذا نجده يذكر توثيقاً أو تضعيفاً هنا أو هناك بشكلٍ عابر ونادر.

ب ـ الفهارس، كفهرستي النجاشي والطوسي، ومن الواضح أنّه ليس الغرض منها التوثيق والتضعيف، وإنّما ذكر الكتب والمصنّفات والطرق إليها، وهذا هو السبب في أنّ أغلب من ترجموهم لم يذكروا فيهم توثيقاً ولا تضعيفاً.

ج ـ الطبقات، كرجال البرقي ورجال الطوسي، وهذه هدفها جمع أسماء الرواة على ترتيب الطبقات، ولهذا في أغلب الموارد لا يتعرّضون لأكثر من ذكر اسم الراوي في الطبقة دون أيّ تعليق يُذكر.

د ـ الرواية الرجاليّة، مثل رجال الكشي، وهذا خاصّ بمن وردت فيه روايات عن النبي والأئمّة، لا مطلق الرواة ولو كان من المعاريف كما هو واضح.

فإذا أضفنا إلى ذلك ندرة التعليقات الرجاليّة على الرواة في سياق سائر المصنّفات، وأنّ أغلب الكتب لم يكن استدلاليّاً وتحقيقياً مفصّلاً، مضافاً إلى عدم وصول الكثير من كتب المتقدّمين إلينا في الفقه والرجال وغيرها، ككتب ابن الجنيد والعماني والغضائري وغيرهم، فلا نستطيع الجزم بأنّ كلّ واحد من المشاهير لم يُذكر بقدحٍ فهو ثقة عندهم.

نعم، يمكننا الاطمئنان بذلك بنحو القضيّة المهملة، أي في بعضٍ منهم غير المعيّن، أمّا اعتبار ذلك بمثابة توثيق عامّ لهم فهو في غاية الصعوبة، خاصّة لو جعلنا ـ كما فعل الشيخ التبريزي ـ معيار المعروفيّة والشهرة أنّه يروي بضعة عشرات من الروايات.

هذا، وقد ألمح لشيءٍ مما قلناه بعض المعاصرين أيضاً[1].

ثانياً: إنّ غاية ما تفيده هذه المحاولة أنّه لو علمنا باعتمادهم في ردّ فكرةٍ ما على نقد سند رواية ما، فهذا قد يكون صحيحاً؛ لكنّهم في الغالب إثباتاً ونفياً نجدهم يعتمدون على ضمّ الروايات إلى بعضها أو النظر في متنها من حيث مخالفته لأصول المذهب أو مهجوريّته أو

---

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

نحو ذلك، فإذا كانت المرجّحات النقديّة عندهم تقع في الغالب في هذا السياق، ولهذا قلّما نجدهم يطرحون روايةً لاعتبارٍ سنديّ محض، ففي هذه الحال يمكن أن يكونوا يرون بعض الرواة ضعافاً أو مجاهيل؛ لكنّهم لا يطعنون في السند اعتماداً على معايير أرجح وأكثر توافقاً.

ويمكن صياغة الفكرة بطريقة أخرى وهي: إنّ الفقيه من المتقدّمين عندما ينظر في مجموعة روايات تدل على موضوع، ثم نجد أنّه لا يؤمن بهذا الموضوع، ففي الغالب نجد طريقتهم ليست تتبّع السند في كلّ رواية، بل إمّا الاكتفاء بصاحب الكتاب لو اُخذت منه كلّ هذه الروايات، وأنّه ضعيف، أو بمعارضة هذه الروايات لغيرها، أو بكونها مهجورة، أو نحو ذلك، ومن ثم لا نستطيع في مورد ردّهم للروايات أن نتأكّد أنّ الرواة لم يكونوا ضعفاء عندهم أيضاً. ودعوى أنّ الوثوق لا يعقل أن يكون بمعزل عن الوثاقة العامّة في الراوي، غير مقنعة أبداً، كيف وغير المتشدّدين في الرجال من المتأخّرين يعملون بعشرات النصوص بل وأكثر دون بحث أصلاً عن سندها، فلماذا لا يكون هذا حال كثير من علماء الطائفة في مواضع كثيرة من العلوم الدينيّة في تلك الأزمنة، وإنّما كان تحفّظهم عن الرجل الضعيف أو المجهول المنكر نكارة تامّة، خاصّة وأنّ الأغلبيّة الساحقة من النصوص المنقولة عبر هؤلاء المشاهير يمكن أن يكون لها شواهد أو متابعات، ولهذا نجدها غالباً منضمّة لروايات اُخَر معها في الباب الحديثي الواحد، فهذا كافٍ عندهم في الاعتبار الحديثي، وما النافي لهذا الاحتمال؟!

وعليه، فغاية ما يفيده السكوت عن المعاريف أنّهم لم يظهر فيهم طعن، وأنّ ذلك أمارة ناقصة على رضاهم عنه عندما تكثر رواياته في الأبواب المختلفة، أمّا جعل ذلك أمارة تامّة دائميّة أو دليلاً على التوثيق فهو في غاية الصعوبة.

٢١. اعتمادُ راوٍ من قبل المحدّثين أو القمّيين أو مطلق المتشدّدين

يقصد بهذه الأمارة التوثيقيّة أنّه إذا اعتمد الطوسي أو القمّيين الأشعريّين أو الغضائري

وابنه أو الكليني أو غيرهم من كبار العلماء على راوٍ، كشف ذلك عن وثاقته أو حُسنه، خاصّةً إذا أكثروا من هذا الاعتماد، وبالأخص إذا كانوا ممّن يطعن في الرواية عن المجاهيل والضعفاء.

والفرق بين هذا الأمارة التوثيقيّة والأمارة السابقة التي وضعناها تحت عنوان رواية الثقة وكثرة رواية الثقات والأجلاء عن شخص ونحو ذلك، هو أنّ تلك تعتمد على الرواية أو كثرتها، فيما هذه تضيف إلى مجرّد الرواية أو كثرتها اعتماد الجليل مثلاً على هذا الشخص، بحيث يبني عليه كتبه ومواقفه ونظريّاته واجتهاداته ويقبله ويتلقّاه بالترحاب، ومن الواضح أنّ الاعتماد رتبة أعلى من مجرّد الرواية أو كثرتها.

والملاحظ أنّ التقي المجلسي ألمح إلى هذه الأمارة، ثم ذكرها بعده الشيخ الوحيد البهبهاني، بل اعتمد عليها في توثيق غير واحدٍ مثل إبراهيم بن هاشم القمي، وتابعهما في ذلك بعضهم أو أشاروا له[1].

وخالف في ذلك ـ ولو جزئيّاً ـ جماعة، مثل السيد الخميني والسيد حسن الصدر والشيخ آصف محسني[2]، حيث ذهب الصدر إلى أنّه يفيد القوّة لا أنّه يفيد التوثيق، وذكر

(١) انظر حول كونها أمارة توثيق أو أمارة اعتبار للحديث: المجلسي، روضة المتقين ١٠: ٣٦٢؛ والبهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٢٨؛ والفوائد الرجاليّة: ٤٩؛ والتعليقة على منهج المقال: ٥٧ ـ ٥٨؛ والأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٣٥٦؛ ومرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ والخاقاني، الرجال: ١٠٢؛ وغفاري، دراسات في علم دراية الحديث: ١٢٧ ـ ١٢٨؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ١٩٦، ٢١٥؛ والروحاني، فقه الصادق ١: ١٢٩؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ٣: ١٥٤؛ والأميني، الغدير ٣: ٣٥٠؛ والجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية (ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢): ٣١١؛ والنصيرآبادي، الجوهرة العزيزة في شرح الوجيزة (ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢): ٣٩١؛ والميرزا القمي، قوانين الأصول: ٣٨٥؛ وانظر: البروجردي، طرائف المقال ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢) انظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ والخميني، كتاب الطهارة (تقرير اللنكراني): ٢٢٠؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٤١٦؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣٣.

الكجوري أنّه لعلّ الظاهر قصور هذا عن إفادة الوثاقة المصطلحة، وأنّه ظاهر في الوثاقة بالمعنى الأعمّ.

والذي يبدو أنّه الصحيح هو أنّه لو ثبت اعتماد عالم جليل متثبّت غير متساهل على شخص لا على رواية معيّنة لشخص أو كتابٍ من كتبه، وأحرزنا أنّ الاعتماد كان على نفس ذلك الشخص في مجموعات من رواياته، بحيث لم يكن هناك احتمال أنّه اعتمد على قرائن حافّة، أو وقعت رواياته ضمن مجموعة روايات أخرى لإثبات المراد عينه، أو غير ذلك، فهو يفيد التوثيق.

إلا أنّ الكلام في أنّه كيف نُثبت اعتماده على الراوي من حيث ذات الراوي، أي لا من حيث القرائن، ولا من حيث اعتماده على روايةٍ أو روايتين له، ولا من حيث اعتماده على روايته ورواية غيره معاً، بما ربما يكون مرجعه إلى خصوصيّات لا إلى أنّ الراوي بنظره ثقة مطلقاً؟ وإثبات ذلك في غاية الصعوبة عادةً.

وأمّا مسألة القمّيّين، فلم يُحرز أنّهم لا يعتمدون إلا على الثقة، ومواقفهم المتشدّدة لا يُحرز منها في أبعد التقادير إلا أنّهم كانوا يتشدّدون في:

أ ـ مضامين الروايات من حيث الغلوّ ونحوه.

ب ـ كثرة رواية الشخص عن مجاهيل مناكير غير معروفين، مما يدفعهم للتردّد والارتياب في أمره.

ج ـ كثرة رواية الشخص المراسيل، وعدم ذكره الأسانيد ومصادر معلوماته وأحاديثه.

أمّا لو روى روايات كثيرة سالمة المتن من تلك النواحي عندهم أو روى رواياتٍ قليلة أو قليلة جداً وفيها إرسالٌ أو روايةٌ عن مجاهيل بمعنى مناكير لا يُعرفون أبداً، فلا يُحرز أنّهم يتخذون منه موقفاً سلبيّاً، وعلى المدّعي إثبات ذلك بدليل، يُضاف إليه أنّ المراد بالقمّيّين ينبغي أن يقتصر على الفترة التي كان يهيمن فيها على قم مثل أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري لا غير؛ ففي غير هذه المرحلة لا نعرف أنّهم كانوا متشدّدين بتلك المثابة، بل القرائن قامت على عكس ذلك.

والنتيجة: إنّ هذه القرينة جيّدة، غاية الأمر أنّ إثبات صغراها يحتاج لجهد كبير، وهو قليل التحقّق فيما نعلم.

ويلحق بهذه النتيجة ما ذكروه من مقبوليّة روايات شخص من الأشخاص، فإنّ هذه المقبوليّة إمّا أن ترجع إلى سلامة متن رواياته، وقد تقدّم التعليق عليه، أو إلى كثرة روايتهم عنه، وقد أسلفنا الحديث في رواية الثقة والثقات عن شخص، أو إلى اعتمادهم عليه، وقد بيّناه آنفاً فلا نطيل، فليس هناك شيءٌ جديد يُذكر. هذا ولو ثبت أنّ كل روايات الراوي كانت عندهم مقبولة، فهذا واضحٌ في التوثيق.

٢٢. أن يؤتى برواياته بإزاء روايات الثقات

المراد من هذه القرينة التوثيقيّة أن تذكر رواية أو روايات الراوي في مقابل روايات من هم من الثقات خاصّة الأجلاء، ثم يعمدون للجمع بينهما أو التوفيق أو تطرح رواياته من غير جهة وثاقته هو بعد ابتلائها بمعارض ما.

وقد ذكر هذه القرينة بعضهم مثل الجيلاني الرشتي، وغيره[1].

وقد علّق بعضهم هنا بأنّ الترجيح قد يكون لنكات خارجة عن عنصر الوثاقة في الراوي، كالمرجّحات المتنيّة، فضلاً عن أنّ الجمع والتوفيق قد يكون لاعتقادهم بقاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح[2]، خاصة إذا قلنا بإمكان تحصيل الوثوق بالخبرين المتعارضين لولا التعارض، كما حقّقناه في كتاب حجيّة الحديث[3]، وهو أمر ممكن في موارد الجمع والتوفيق العرفي بلا إشكال.

فهذه القرينة لا تنفع إلا نادراً وفي حالات مورديّة جزئية، وليست بعنوان قاعدة.

---

(١) انظر: الجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية (ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث ٢): ٣١١؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ٨٦.

(٢) انظر: رجال الخاقاني: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٥٠٩ ـ ٥١٦.

٢٣ ـ ملاقاة الإمام المهدي في عصر الغيبة

يقصد بهذه الأمارة التوثيقية أنّ من يلاقي الإمام المهدي في عصر الغيبة فلابد من افتراض أنّه ثقة جليل عالي المنزلة، فهو أمر لا يتسنّى إلا للخلّص الرفيعي المنزلة الذين يكونون مورداً لعناية الإمام المهدي[1].

ويمكن التعليق هنا ـ بصرف النظر عن كبرى إمكان ملاقاة الإمام المهدي في عصر الغيبة أساساً ـ:

أوّلاً: إنّ إثبات أنّ الشخص قد رأى الإمام المهدي هو عادةً أمر لا يكون إلا من قبله، فإذا لم تثبت وثاقته مسبقاً فكيف نثبتها بذلك؟! فهذا مثل من ينقل عن الأئمة روايةً في مدحه بنفسه، نعم لو كان ثابت الوثاقة من قبل فلا بأس[2].

ثانياً: إنّ الملاقاة قد تفيد أنّه شيعيّ مثلاً أو قد تحصل بغرض رفع إيمانه، فنحن لا نعرف ما هي تمام المبررات التي تجعل الشخص مورداً لظهور الحجّة له، وليس كلّ من لاقوا الإمام فقد أفصحوا عن ملاقاتهم له حتى نتأكّد بنحو الاستقراء ولو شبه التام من طبيعة المبرّرات التي تدعو لملاقاته للناس، فلعلّ من مبرّرات ملاقاته لهم هو حبّه لمساعدة بعض الشيعة، أو سعيه لرفع إيمانهم، أو تذكير من يلاقيه بشيء ما، أو رفع الشك عنه أو عن غيره في مكان ما، أو جعله مجرّد واسطة لأمر معيّن، فكيف لنا أن نحرز أنّ المهديّ لا يظهر إلا لمن هو شيعيٌّ دَيّن ثقة مؤمن عادل؟! فلا نعلم الغيب في هذا. نعم نحتمل ذلك ولو بشكل معتدّ به.

ثالثاً: إنّ غاية ما تدلّ عليه هذه القضيّة هو أنّه إنسان صالح ديّن مخلص، لكنّ هذا هو أحد جوانب مفهوم الوثاقة الذي نريده في علم الحديث والرجال، وإلا فجانب الضبط والدقّة وعدم الخلط والنسيان في الراوي ليس لها علاقة بموضوع العدالة والتديّن،

---

(١) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٩.

(٢) انظر: بحوث في علم الرجال: ٣٥.

فالدليل هنا أضيق دائرةً من المدّعى، وقد سبق أن ناقشنا في أصالة الضبط العقلائيّة المدّعاة.

ونكتفي بهذا القدر من طرق التوثيق، فهذا هو غالبها إن لم يكن جميعها مما طرح إلى اليوم، إذ منها يُعلم حال سائر الطرق التي ذُكرت هنا وهناك، واستوعبها كلّ من الوحيد البهبهاني في الفائدة الثالثة من أبحاثه الرجاليّة، والعلامة المامقاني في كتابه الرجالي الكبير، والشيخ علي النمازي الشاهرودي في مقدّمات كتابه مستدركات علم رجال الحديث، فلا حاجة لإطالة الكلام.

نتائج الفصل الرابع

خلصنا في الفصل الرابع المعيّن للتوثيقات الخاصّة إلى مجموعة نتائج هذه أبرزها:

١ ـ إنّ شهادة المعصوم بوثاقة شخص أمر نافع ودالّ على الوثاقة، غايته يجب إحراز هذه الشهادة بطريق معتبر.

٢ ـ إنّ نصّ أحد العلماء المتقدّمين يعدّ من أمارات التوثيق، لكن لابدّ فيه من تحقّق شروطه.

٣ ـ على أغلب النظريّات في مدرك حجيّة قول الرجالي لا تكون هناك قيمة لتقويمات المتأخّرين، نعم هي أمارات ناقصة على مسلك الخبرويّة والاطمئنان والظنّ، وتزداد نقصاناً كلّما تأخّر الزمان فيها.

٤ ـ لا حجيّة لدعوى الإجماع من قبل أحد المتأخّرين على التوثيق، ومستويات الانتفاع بمثل ذلك قليلة جداً.

٥ ـ لا دلالة في شيخوخة الإجازة على شيء من التوثيق.

٦ ـ إنّ أصل رواية الشخص أو كثرة روايته لا تفيد توثيقاً.

٧ ـ إنّ رواية الثقة أو الثقات الأجلاء أو غيرهم عن شخصٍ، لا تعطي مؤشر توثيق.

٨ ـ إنّ الوكالة عن المعصوم فيها تفصيل، فبعض صورها تفيد التوثيق دون بعض.

٩ ـ إنّ سلامة مضمون روايات الراوي مؤشر ناقص على وثاقته، ورافع للموانع في الجملة، لكنّها ليست أمارةً كاملة، فضلاً عن أن تكون دليلاً.

١٠ ـ لا دلالة في الترحّم والترضي من قبل أحد على أحد، على كونه ثقةً بنظره، إلا بقرائن مضافة.

١١ ـ إنّ مصاحبة شخص للمعصوم لا تفيد توثيقاً له إلا بقرينة مضافة.

١٢ ـ إنّ كون الشخص ذا أصل أو كتاب أو مصنّف أو نوادر أو غير ذلك، لا يدلّ على وثاقته، نعم هو نحو مدحٍ له في الجملة.

١٣ ـ إنّ وقوع الراوي في سندٍ محكوم عليه بالصحّة لا ينفع إلا إذا أحرزنا أنّ مبنى من صحّح الحديث منحصرٌ في توثيق رواته. وهو شرطٌ صعب التحقّق بين المتقدّمين.

١٤ ـ إنّ خروج توقيع من الإمام المهدي أو مكاتبة من غيره، لراوٍ من الرواة لا يدلّ على وثاقته.

١٥ ـ إنّ ذكر الطريق إلى شخص في الفهارس والمشيخات كلّها، بما فيها مشيخة الصدوق، لا يفيد توثيقاً.

١٦ ـ إنّ وقوع الراوي في أحد طرق المشيخات والفهارس، لا يفيد توثيقاً له أيضاً.

١٧ ـ إنّ الاشتهار بالعدالة والوثاقة من القرائن القويّة على التوثيق، لكنّ المهم التثبّت من حصول هذه الشهرة.

١٨ ـ إنّ الطعن في سند رواية من غير جهة الراوي المعيّن، لا يفيد توثيقاً له، إلا بقرينة مضافة.

١٩ ـ إنّ شهادة الراوي أو مشاركته في الحرب والجهاد والنضال والأسر أو كونه جريحاً في معركة حقّ أو قيادته للجند كلاً أو بعضاً أو حمله الراية.. لا يفيد شيئاً إلا بقرينة وشاهد إضافي.

٢٠ ـ لا دلالة على وثاقة من كان من المعاريف ولا قدح فيه ولا مطعن، بل غايته إثبات عدم الطعن فيه وعدم كونه من الضعفاء.

٢١ ـ إنّ اعتمادهم على راوٍ في جملة وافرة من رواياته أو في كلّ كتبه يفيد توثيقاً قوياً، إلا أنّ الكلام في إمكانات إحراز الاعتماد المغاير لمفهوم مطلق الرواية.

٢٢ ـ إنّ ذكر رواية شخص في مقابل روايات الثقات، وجمعها معها أو تقديمها عليها، لا يفيد توثيقاً بالضرورة، لكنّه أمارة ناقصة في مورد التقديم في الجملة.

٢٣ ـ إنّ ملاقاة الإمام المهدي في عصر الغيبة لو ثبتت من حيث جوازها مبدئيّاً، لا تنفع شيئاً في مجال التوثيق والتعديل إلا بقرائن حافّة.

الفصل الخامس

نظريّة التعويض السندي

أو تبديل الأسانيد

تمهيد

تعدّ نظريّة التعويض السندي أو تبديل الأسانيد من النظريّات المهمّة في مجال تصحيح الأسانيد ودراستها، فقد تكون هناك الكثير من الأحاديث التي تبدو للوهلة الأولى ـ نتيجة النقد السندي ـ ضعيفةً، إلا أنّ نظريّة التعويض السندي تحوّلها من ضعيفة إلى صحيحة، ولهذا اعتبرها السيّد محمد باقر الصدر مفيدةً جداً[1].

ولا يبدو أنّ قدماء الفقهاء إلى القرن الحادي عشر الهجري كانوا يعرفون شيئاً عن نظريّة التعويض بوصفها منظومة سنديّة قابلة لأن يتمّ استخدامها في موارد متعدّدة بشكل منظومي، وإن كانت الموادّ التي شكّلت عناصر تكوّن هذه المنظومة التعويضيّة قد ظهرت مع كتب الفهارس والمشيخات بالدرجة الأولى كما سوف نرى؛ لأنّ هذه الكتب احتوت على الطرق والأسانيد العامّة التي تمّ توظيفها فيما بعد في نظريّة التعويض.

وهذا ما يُتوقّع معه أن يكون لدراسة مناهج المحدّثين وأصحاب المشيخات والفهارس، خاصّة من كَتَبَ في هذين معاً ـ عنيت الحديث والمشيخات و.. ـ كالشيخ الطوسي والشيخ الصدوق.. دوراً في حصول تبلور تدريجي لفكرة التعويض تاريخيّاً؛ لأنّ المحدّث الذي يصنّف في المشيخات والفهارس ويعتمد الاختصار السندي في كتب الرواية يضيء الطريق لتكوّن البذور الأولى لفكرة التعويض.

ويواجه المتتبّع التاريخي تطبيقات بسيطة لفكرة التعويض، وغالباً ما كانت بعنوان

---

(1) انظر: مباحث الأصول ق2 ج3: 239؛ وراجع: كاظم الحائري، كتاب القضاء: 52.

(تصحيح الأسانيد)[1] قبل أن تتحوّل إلى نظريّة، حتى أنّ بعض الباحثين أرجع هذه التطبيقات إلى زمان العلامة الحلي وربما قبله[2]. ويبدو أنّ الهمّ الذي دفعهم للتفكير في البدايات الأولى لهذه النظريّة التي لم يعرّفوها بشكل شامل بسبب غرقهم في التطبيقات، هو تصحيح بعض أسانيد الشيخ الطوسي في التهذيبين، وسرعان ما اتضح أنّ عمليات التصحيح هذه أو بعضها على الأقلّ يمكن تحويلها إلى قانون مشروط بشروط يمكن تطبيقه في غير كتب الشيخ الطوسي أو في غير هذا المورد الذي طبّق فيه أو جيء به لمعالجة أزمة معيّنة فيه.

ولعلّ من أقدم من طرح تطبيقات جليّة لهذه النظريّة هو المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) وتلميذه الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) وولده صاحب استقصاء الاعتبار، وهم يشيرون إلى إمكانيّة الاستعانة بطرق الشيخ في الفهرست وغيرها لتصحيح سندٍ ضعيف له في التهذيب أو الاستبصار. ثم جاء العلامة المجلسي (١١١١هـ) في كتاب الأربعين، فيما نسب إليه.

وقد شارك الشيخ محمد الأردبيلي (١١٠١هـ) ـ أحد تلامذة المجلسي وصاحب كتاب جامع الرواة ـ والسيد الخوئي والسيد بحر العلوم والمحقق الكلباسي وأمثالهم، في التنظير

(١) يرى الصديق والباحث الفاضل الشيخ محمد باقر ملكيان أنّ مصطلح تصحيح السند أفضل من مصطلح التعويض الذي يفترض العوض والمعوّض وحلول كلّ واحد منهما مكان الآخر، الأمر المفقود في التعويض (انظر له: حوارات حول علم الرجال ودوره ومشكلاته ومآلاته، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤٢: ٥٠)؛ إلا أنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ المراد بالتعويض هنا هو أن يكون أحد السندين مكان الآخر، فأنت عمليّاً تحذف السند أو تحذف الحالة السابقة وتستعيض عنها بحالة جديدة، وهذا المقدار كافٍ في التصحيح اللغوي، وليس التعويض مقتصراً على فكرة التجارة والعوضين. نعم مصطلح التعويض ربما لا يضارع نتيجته وهدفه وهو التصحيح، بينما مصطلح التصحيح يستبطن الغاية من وراء التعويض. ولا مشاحة في الاصطلاح بعد وضوح المعنى.

(٢) انظر: ثامر العميدي، تعويض الأسانيد تاريخه ونظريّته وتطبيقه ٢: ١٩ ـ ٢٤.

لبعض صور هذه النظريّة، حيث ألّف صاحب جامع الرواة رسالةً اسمها: «تصحيح الأسانيد»، سعى فيها غاية جهده لتقوية أسانيد كتاب التهذيب للطوسي وسائر طرق الطوسي ورفع مشاكلها السنديّة، ثم اختصر هذه الرسالة في كتابه المعروف ـ جامع الرواة ـ في الفائدة الرابعة من فوائد هذا الكتاب. وقد قام المحدّث النوري بسرد ما جاء عند الأردبيلي في الفائدة الخامسة من فوائد المستدرك، معلّقاً على ما جاء فيها.

إلا أنّ الحقّ يقال، وهو أنّ السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) كان من أكثر من أسهبوا وعمّقوا البحث في هذه النظريّة في أبحاثه الأصوليّة، بحيث يمكن أن نسند له تحويل هذا الموضوع من متبعثرات تطبيقيّة إلى نظريّة ذات قيود وصور وأشكال، فعندما وصل في البحث الأصولي إلى مباحث البراءة، وتعرّض لحديث الرفع المعروف في أدلّة البراءة الشرعيّة، وبمناسبة الحديث عن سند هذا الحديث، أسهب رحمه الله في الكلام عن نظرية التعويض بتفصيل[1].

وقد اهتمّ بنظريّة التعويض بعده وتبعاً له تلميذه السيد كاظم الحائري أيضاً، وذلك في كتابه: القضاء في الفقه الإسلامي، بمناسبة حديثه عن عهد الإمام علي إلى مالك الأشتر، حيث حاول تصحيح السند بتجاوز مشكلة ابن أبي جيد الوارد فيه؛ لأنّ الحائري لا يأخذ بنظريّة شيخوخة الإجازة حسب الظاهر ولا بنظريّة وثاقة مشايخ النجاشي. وقد أفاض الحائري في بحث هذه النظريّة أيضاً[2].

وتبعاً لأستاذه الحائري تعرّض الشيخ مهدي الهادوي الطهراني لهذا البحث في كتابه الرجالي تحرير المقال، كما تعرّض له أستاذنا الشيخ باقر الإيرواني أيضاً[3].

كما كتب الأستاذ ثامر هاشم العميدي دراسةً مفصّلة في مجلّة (قضايا إسلاميّة) حول علم الرجال والحديث عند السيد محمد باقر الصدر، استعرض فيها نظريّته في التعويض،

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢ ج٣: ٢٣٨ ـ ٢٦٠.

(٢) راجع: الحائري، القضاء: ٥٢ ـ ٦٥.

(٣) راجع: دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٧٤ ـ ٣٠٢.

ثم عاد وأصدر عام ٢٠١٤م كتاباً كبيراً في ثلاثة مجلّدات تحت عنوان (تعويض الأسانيد تاريخه ونظريّته وتطبيقه)، كما أصدرت جامعة آل البيت العالميّة التابعة لجامعة المصطفى في إيران كتاباً للباحث عبد الرؤوف حسين الربيع من البحرين، تحت عنوان (نظريّة تعويض الأسانيد، المفهوم الحجيّة الحدود)، وذلك عام ١٤٣٥هـ.

هذا، وهناك دراسات متفرّقة هنا وهناك عند المعاصرين تظهر بالمراجعة وفي ثنايا الكتب الرجاليّة والحديثية والفقهيّة.

تسعى نظريّة التعويض بشكلها المعاصر الموسّع إلى تصحيح الحديث، وذلك عبر أشكال:

الشكل الأول: ترميم السند الضعيف للحديث، وذلك بأخذ القطعة الضعيفة من السند واستبدالها بقطعة أخرى من مكان آخر، بحيث ينتج عن ذلك سندٌ صحيح خالٍ من نقطة الضعف السابقة.

الشكل الثاني: استبدال السند الضعيف، وذلك بالتخلّي عن هذا السند الضعيف كلّه، والسعي للعثور على سند آخر للحديث نفسه يكون خالياً من أيّ ضعف.

الشكل الثالث: العثور على سند صحيح لحديث لا سند له، أي إذا واجهنا حديثاً ليس له سند بحيث كان مرفوعاً بلا سند، كما هي الحال في الكثير من مراسيل الصدوق في كتاب الفقيه، فإنّ نظريّة التعويض تسعى في بعض أشكالها إلى محاولة التماس سند لهذا الحديث الذي ورد بلا سند حسب الظاهر.

وتتنوّع وسائل التعويض إلى:

١ ـ التعويض الذي يستند إلى طرق المحدّث نفسه، بمعنى أن نستعين بطرق هذا المحدّث لتصحيح حديث رواه هو نفسه من طريق ضعيف، وهذا هو المعروف والشائع، حيث يتمّ السعي لتعويض السند الضعيف في التهذيب بأسانيد الطوسي في الفهرست.

٢ ـ التعويض الذي يستند إلى طرق شخص آخر غير المحدّث نفسه الذي ذكر الحديث بالطريق الضعيف المراد تصحيحه، كأن نصحّح طريقاً ضعيفاً للصدوق بطريقٍ صحيح

للطوسي أو العكس.

وتتعدّد صور الوسيلة التعويضيّة الثانية تبعاً لزمان المحدّث الثاني مقارنة بزمان صاحب السند الضعيف، فقد يعاصره وقد يتقدّم عليه وقد يتأخّر.

٣ ـ التعويض الملفّق أو المزدوج الذي يعتمد الدمج بين وسائل متعدّدة.

ولا نقاش في صحّة التعويض لو التأمت أركانه وشروطه الموضوعيّة، فإنّ التعويض ليس سوى محاولة لاكتشاف سندٍ صحيح قائم بالفعل لهذا الحديث، فكأنّ التعويض يفترض أنّ الأسانيد على نوعين:

أ ـ الأسانيد المصرّح بها بشكل مباشر، وهي التي نراها في الكتب الحديثيّة عادةً تسبق متن الحديث، حيث يقول مثلاً: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن الإمام.

ب ـ الأسانيد المستترة التي لا تبدو مرفقةً بالأحاديث، لكنّ الحديث مسندٌ بها واقعاً، غاية الأمر أنّ الباحث الرجالي والحديثي يسعى لاكتشاف هذا السند المستتر من خلال عمليّة تلفيقيّة تتبعيّة.

وهذا ما ينتج عنه حجيّة السند الجديد، فنحن لا نخترع شيئاً من عندنا لنبحث له عن دليل الحجيّة، بل نقوم في الحقيقة باكتشاف السند الذي كان غائباً عنّا لهذا الحديث، ومن ثم تطبيق قانون حجيّة السند عليه، فالبحث التعويضي صغروي ميداني تطبيقيّ بامتياز، ومعركة الرأي هنا تكمن في واقعيّة كون السند المنكشف الجديد سنداً حقيقيّاً بالفعل لهذا الحديث الذي نبحث عن تصحيح سنده.

ولا بأس أن نشير هنا إلى أنّ نظريّة التعويض تحتاج إلى أرضيّة خصبة وبيئة حاضنة، وهذه الأرضيّة أو البيئة الحاضنة هي الدراسات المتخصّصة في الفهارس والمشيخات والطرق والإجازات وتاريخ تداول الكتب القديمة، فكلّما ضعفت معلوماتنا وخبراتنا في هذا المجال صعب ممارسة تطبيقات موفّقة لنظريّة التعويض، بينما ترفدنا الخبرة العالية بذلك بالكثير من الفرص في اكتشاف تطبيقات لهذه النظريّة ورصد جدوائيّتها أيضاً.

أوّلاً: الصيغ الأولى المتفرّقة لنظريّة التعويض

وعلى أيّة حال، سوف نحاول في البداية استعراض أبرز ما طرحه السابقون من نظريّاتٍ حول تعويض الأسانيد وتصحيحها، ثم نقوم بدراستها، إلى أن نصل إلى الأطروحة الكليّة الشاملة التي قدّمتها مدرسة السيد محمد باقر الصدر، لندخل معها مفصّلاً، ومن خلال هذه الجولة نعرف مديات صحّة هذه النظريّة العامة في سدّ ثغرات الأسانيد.

١. طريقة الشيخ محمد الأردبيلي في تصحيح الأسانيد

لاحظ الشيخ محمد علي الأردبيلي (١١٠١هـ) المعروف بتضلّعه في علم الرجال والطبقات، أنّ هناك العديد من الأسانيد غير التامّة في كتابي: تهذيب الأحكام والاستبصار، لأبي جعفر الطوسي، فرجع إلى فهرست الطوسي ليرى هل للطوسي طرق جديدة إلى أصحاب الكتب والمصنّفات يمكن الاستفادة منها في ردم الثغرات الموجودة في عددٍ وافر من أحاديث التهذيبين أو لا؟

ولما فعل ذلك وجد ـ كما يحدّثنا بنفسه ـ أنّ العديد من طرق الطوسي في الفهرست والمشيخة ضعيفة، فسعى لوضع حلّ جذري لهذه المشكلة وفكّر وتضرّع، وعثر على الحلّ، وهو العودة مجدّداً إلى أسانيد الروايات في التهذيبين عينهما حيث سنجد الحلّ هناك[1].

ولتوضيح ذلك نأخذ هذا المثال الذي طرحه السيّد البروجري وأوضحه شيخنا الإيرواني والشيخ السبحاني، وإشارته المبهمة موجودة في كلام الأردبيلي[2]، وحاصله: إنّ

---

(١) انظر طريقة الأردبيلي في كتابه: جامع الرواة ٢: ٤٧٣ ـ ٥٢٩؛ وقد نقلها النوري في خاتمة المستدرك، مستوعباً المجلّد السادس مع تعليقاته هو فراجع.

(٢) انظر: البروجردي، مقدّمة جامع الرواة ١: ٦ ـ ٧؛ والإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٧٦ ـ ٢٧٨؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٩٦ ـ ٣٩٨؛ والأردبيلي، جامع الرواة ٢: ٥٠٥.

الشيخ الطوسي روى في كتاب التهذيب عدداً من الروايات عن علي بن الحسن الطاطري الثقة، ولما لم يكن الطوسي معاصراً للطاطري كان لابدّ من الرجوع إلى المشيخة، ولما رجع الأردبيلي إلى المشيخة وجد النص التالي: «وما ذكرته عن علي بن الحسن الطاطري، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير، عن أبي الملك أحمد بن عمرو بن كيسبة..»[١].

ولكنّ هذا الطريق أيضاً ضعيف؛ لأنّ هؤلاء الثلاثة لم تثبت وثاقتهم، وحتى لو رجعنا إلى الفهرست، سنجد الطوسي بعدما ترجم الطاطري وعدّد كتبه، ذكر له طريقاً هو عينه تقريباً الموجود في المشيخة، فهذا يعني أنّ المشيخة والفهرست لم ينفعانا في شيء!

هنا انقدح في ذهن الأردبيلي العودة مجدّداً إلى التهذيب نفسه، فراجع أبوابه المختلفة، فرأى أربع روايات في باب الطواف على الشكل التالي: موسى بن القاسم، عن علي بن الحسن الطاطري، عن درست بن أبي منصور، عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام.

وإذا راجعنا وجدنا أنّ هؤلاء الأربعة كلّهم ثقات، لكنّ الطوسي أيضاً لم يلقَ موسى بن القاسم، فنرجع مجدّداً إلى المشيخة أو الفهرست، ونجد طريقه إليه هكذا: المفيد، عن ابن بابويه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن موسى بن القاسم.

وهذا طريقٌ صحيح، فنضمّه إلى ما تقدّم، ونحصل على سندٍ تام لروايات الطاطري عند الطوسي، وهو: المفيد، عن ابن بابويه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن موسى بن القاسم، عن علي بن الحسن الطاطري.

بهذه الطريقة حلّ الأردبيلي مشكلاتٍ عويصة في الأسانيد، ونظريّته هذه لا تقف عند الطوسي، بل تستوعب غيره، حيث يمكن تطبيقها على الكليني والصدوق وغيرهما.

وجوهر هذه الطريقة هو أننا نذهب إلى سند التهذيب، ومنه إلى المشيخة والفهرست،

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٧٦.

ثم نعود إلى أسانيد التهذيب، فنعثر على حلّ، ثم نكمله بالعودة مجدّداً إلى المشيخة أو الفهرست، فتحلّ المشكلة، بافتراض أنّ وجود طريق صحيح إلى الطاطري ولو في رواية محدّدة، كافٍ في فرض طريق صحيح عام لجميع رواياته وكتبه.

كانت هذه النظريّة بمثابة فتح كبير تحلّ به مشكلات السند.

وقفة نقاش مع طريقة الفاضل الأردبيلي

إنّ هذه الطريقة في تعويض الأسانيد تعاني من مشكلة أساسيّة، وهي أنّ الروايات الأربع التي وجدناها في باب الطواف من التهذيب تفيد أنّ موسى بن القاسم وصلته هذه الروايات من خلال الطاطري، لكن هل تفيد هذه الروايات أنّ كلّ ما كتبه أو رواه الطاطري فقد أخذه عنه موسى بن القاسم؟

لا يوجد أيّ دليل على ذلك؛ لأنّ هناك أكثر من احتمال نشير إلى بعضها:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الطاطري قد أعطى تمام كتبه ورواياته إلى موسى بن القاسم وأجازه في روايتها.

ووفقاً لهذا الاحتمال يمكننا القول بأنّ كلّ رواية نجدها منسوبةً للطاطري فإنها تكون بالتأكيد قد وصلت للشيخ الطوسي عبر موسى بن القاسم؛ لأنّ الأخير قد ترك كلّ إرثه العلمي يصل إلى الطوسي كما يفيد طريق الطوسي إليه في الفهرست أو المشيخة، ومن جملة إرثه العلمي ما وصله من كتاب الطاطري، وهذا يعني أنّ كتاب الطاطري وصل إلى الطوسي بواسطة موسى بن القاسم، فيتمّ الطريق.

ولعلّ هذا هو الاحتمال الذي دفع الأردبيلي لتصوّر إمكانية تصحيح الأسانيد بهذه الطريقة التي طرحها، بل قد صرّح السيد البروجردي في تقديمه لكتاب جامع الرواة بأنّ هذا هو ما فهمه الأردبيلي من القضيّة، حيث يقول: «أمّا استنباط الطرق المعتبرة إلى أرباب الكتب والأصول من وقوعهم في أسانيد التهذيبين، فمنشؤه أنّه إذا رأى في سندٍ من أسانيدهما صاحب كتاب أو أصل، استظهر أنّ الحديث المرويّ بذلك السند مأخوذ من

كتاب هذا الرجل وأنّ الرواة الذين توسّطوا في سنده بين الشيخ وبينه رووا هذا الحديث عنه بسبب روايتهم لجميع ما في كتابه من الروايات، ولذلك إذا رأى أنّ الشيخ (ره) روى عن هذا الرجل رواياتٍ أُخر وبدأ بذكره في أسانيدها ولم يذكر في المشيخة والفهرست إليه طريقاً أو ذكر إليه طريقاً ضعيفاً على المشهور حكم بصحّتها؛ لما وجده من الطريق الصحيح أو المعتبر إلى كتابه..»[1].

ولا أُريد الآن أن أُعلّق على هذا الاحتمال، وسيأتي أنّه حتى على هذا الاحتمال يمكن فرض مناقشات.

الاحتمال الثاني: أن يكون الطاطري لما التقى موسى بن القاسم أعطاه أحد كتبه ـ ككتابٍ في الحجّ ـ وأجازه في روايته دون سائر الكتب، ولو لعدم كونه كان قد ألّفها بعدُ، فهنا يكون الطوسي قد وصلته بعضُ كتب الطاطري عن طريق موسى بن القاسم فروى منها وليس كلّ كتبه، وهذا معناه أننا حتى نصحّح السند لابد لنا من التأكّد مسبقاً من أنّ الرواية التي نضع يدنا عليها ونريد تصحيح سندها قد كانت موجودةً في كتاب الطاطري الذي سلّمه لموسى بن القاسم، وهو أمر ليس من السهل تحصيله، فلا تكون هناك أيّة قيمة للسند الجديد الذي عثر عليه الأردبيلي.

الاحتمال الثالث: أن يلتقي موسى بن القاسم مع الطاطري، لكن لا يسلّمه كتابه ولا جميع كتبه، وإنّما يعطيه كتاب الراوي الذي يقع قبل الطاطري، وهو في هذا المثال: درست بن أبي منصور أو ابن مسكان، فهنا لم يحصل موسى بن القاسم على أيّ كتابٍ للطاطري نفسه حتى نجعل الطريق إلى موسى طريقاً متمّماً إلى الطاطري، وإنما سلّمه نسخةً من كتاب درست مثلاً، وعليه فما هي قيمة وجود هذه الأسانيد في كتاب الطواف من التهذيب؟!([2]).

---

(١) البروجردي، مقدّمة جامع الرواة ١: ٦.

(٢) هذا الذي جعلناه احتمالاً ثالثاً هنا طرحه جواباً على أصل نظريّة الأردبيلي السيدُ البروجردي في

نعم، يمكن للأردبيلي التخلّص من الاحتمال الثالث في حالة واحدة وهي ما إذا كان مثل السند الوارد في كتاب الطواف قد تكرّر، لكنّ الرواة الواقعين قبل الطاطري كانوا في كل مرّة مختلفين، بحيث لا نحتمل أنّ الطاطري أعطى موسى بن القاسم كلّ كتب هؤلاء، فإذا وقع مثل هذا الشيء ارتفع الاحتمال الثالث وإلا فلا.

الاحتمال الرابع: أن يكون الطاطري قد التقى موسى بن القاسم، لكنّه لم يسلّمه لا كتبه ولا كتب غيره، بل روى له بضع روايات شفويّة في الطواف، فدوّنها موسى بن القاسم في كتابه هو أو نقلها شفويّاً لغيره. وهذا الاحتمال يظلّ معقولاً في حال قلّة عدد الروايات التي نقلها موسى بن القاسم عن الطاطري.

والشيء الذي برّر لنا فتح باب تعدّد الاحتمالات أنّ أسانيد باب الطواف المتقدّمة لا تفصح عن طبيعة ما وصل إلى موسى بن القاسم من الطاطري، فلم يقل مثلاً: حدّثني الطاطري بكلّ كتبه وهذا منها أو ما شابه ذلك مما قد يصحّح نظريّة التعويض على كلام سيأتي مفصّلاً بعون الله سبحانه، وإنما قال: عن الطاطري، ولم ينقل سوى رواية واحدة أو أكثر، فما قيمة هذه الأسانيد إذاً؟!

ولهذا قال الكلباسي هنا معلّقاً على محاولة الأردبيلي: «لقد أتعب الفاضل المزبور نفسه في المقام، ولكن لا أراه نافعاً بشيء في المرام، نظراً إلى أنّ من المعلوم أنّه إذا صحّت لنا رواية عن ثقة بوسائط موثّقين، فلا وجه لتصحيح رواية أخرى، وصلت إلينا بطريق غير صحيح عن هذا الثقة، بمجرّد ثبوت طريق صحيح في رواية، أو روايات خاصّة؛ ضرورة أنّ الوسائط الثقات، وسائط لخصوص ما يروون أنفسهم، لا ما يروي غيرهم»[1].

والنتيجة: إنّ طريقة الشيخ الأردبيلي غير تامّة، وتحتاج إلى الكثير من عناصر التتميم،

مقدّمته على جامع الرواة ١: ٧؛ وبيّنه أيضاً الأستاذ الشيخ باقر الإيرواني في دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢٧٨.

(١) سماء المقال ١: ١٢٦.

وربما لهذا كلّه لم تلقَ هذه الطريقة رواجاً وقبولاً بين العلماء فيما بعد رغم المكانة العلميّة في علم الرجال التي يحظى بها الأردبيلي.

٢ ـ طريقة المجلسي في التعويض (بين الطوسي والصدوق)

ذكر العلامة المجلسي في كتاب (الأربعون حديثاً) ـ وأشار لها السيّد بحر العلوم ـ طريقةً ثانية في تعويض الأسانيد، وتقوم على أنّه إذا كان طريق الشيخ الطوسي إلى صاحب كتابٍ من الكتب ضعيفاً، فهنا نذهب إلى الشيخ الصدوق، فننظر: هل له طريق إلى ذلك الراوي أو لا؟ فإن لم يكن له طريق أو كان طريقه غير معتبر لم يمكن إجراء عمليّة التعويض، أما إذا كان لديه طريق معتبر إليه، فهنا نستبدل طريق الطوسي الضعيف في المشيخة والفهرست بطريق الصدوق الصحيح.

أما كيف تمّ الانتقال من الطوسي إلى الصدوق، فنحن في طريقة الأردبيلي كنّا نتحرّك دائماً في مصنّفات وطرق شخص واحد، وهو الطوسي مثلاً، فنتنقّل بين تهذيبه ومشيخته وفهرسته، أما هنا فنحن نقوم برحلة من قرنٍ إلى آخر ومن راوية إلى آخر، فنأخذ سنداً صحيحاً للصدوق لنحلّ به مشكلة سند ضعيف للطوسي كمثال، فهل يمكن تتميم ذلك وتبريره؟ وكيف؟

الجواب: إنّ مبرّر ذلك كلّه أننا إذا راجعنا فهرست الشيخ الطوسي، وترجمته للشيخ الصدوق، سنجده بعد ذكره الكتب يقول: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من أصحابنا، منهم الشيخ المفيد، والحسين بن عبيد الله، وأبو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي، وأبو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلّهم، عنه»[1].

وهذا معناه أنّه إذا كان للشيخ الطوسي طريقٌ صحيح إلى كلّ كتب ومرويّات الصدوق، والمفروض أنّ الصدوق له طريق صحيح إلى ذلك الراوي الذي كان طريق

(١) الفهرست: ٢٣٨.

الطوسي ضعيفاً إليه، فإنّه يمكن ترميم السند بوضع طريق الطوسي إلى الصدوق، وتتميمه بطريق الصدوق إلى ذلك الراوي صاحب الكتاب[1].

وخلاصة هذه الطريقة أنّه كلّما كان طريق الطوسي إلى راوٍ ضعيفاً في مختلف كتبه، لكن كان للصدوق إلى هذا الراوي طريق صحيح، أمكن تلفيق السند مجدّداً بحذف السند الأوّل واستبداله بالجديد.

ويظهر اختيار روح هذه الطريقة من بعض المعاصرين أيضاً في سياق محاولاته تصحيح الكتب الأربعة[2].

ومن الواضح أنّ طريقة الأردبيلي المتقدّمة كانت تعتمد التعويض في داخل مصنّفات المحدّث نفسه، بينما طريقة المجلسي هنا تعتمد التعويض بين محدّثين يتقدّم أحدهما على الآخر زماناً.

التعدّي من الصدوق إلى مثل الزراري والمفيد والكليني وغيرهم

وهذه الطريقة لو قُبلت فكرتها، لربما أمكن تسريتها لغير الصدوق، مثل ما ذكره المحقّق الكلباسي ـ وإن لم يتبنّه ـ من توسعتها لأبي غالب الزراري الذي له رسالة معروفة ذكر فيها طرقه أيضاً، فإذا ضعُف طريق الطوسي لراوٍ أمكن تتميم الطريق بطريق الطوسي للزراري، وطريق الزراري لذاك الراوي لو تحقّقت سائر الشروط.

يقول الشيخ أبو الهدى الكلباسي: «تركيب الأسانيد مع الأسانيد التي ذكرها المحدّث النبيل والثقة الجليل أبو غالب الزراري في رسالته المعروفة، إلى غير واحد من الكتب التي ذكرها فيها، كما أنّ في طريق الشيخ إلى العيص بن القاسم، ابن أبي، هو غير موثق، لو لم نقل بثبوت وثاقته ونظرائه، من مشائخ الإجازة، كما هو أبعد الرأيين. فيرجع إلى

(١) انظر: المجلسي، الأربعون حديثاً ٢: ٣٣٨؛ وبحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٥؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٩٤.

(٢) راجع: الداوري، أصول علم الرجال: ١١١ ـ ١١٥.

الرسالة»[(١)].

بل يظهر من بعض المعاصرين اختيار توسعة هذه الطريقة لمثل الشيخ الكليني والشيخ المفيد لو عثرنا لهما على سند صحيح لأحد أصحاب الكتب[(٢)].

وقفة نقديّة مع محاولة العلامة المجلسي ومن تبعه

لقد تعرّضت هذه الطريقة أيضاً ـ وتتعرّض ـ لمناقشات وإشكاليّات أبرزها:

الإشكاليّة الأولى: ما طرحه الأستاذ الإيرواني، من أنّ هذه الطريقة إنّما تتمّ لو كانت نسخة الكتاب الذي نبحث عن طريقٍ له، متطابقةً بين ما وصل للطوسي وما وصل للصدوق، فإذا تطابقت النسخ صحّ الأخذ بطريق الصدوق إلى ذلك الكتاب حينئذٍ، أما إذا احتُمل أنّ النسخة التي وصلت للصدوق من كتاب الطاطري أو حريز مثلاً غير النسخة التي وصلت للشيخ الطوسي ونقل عنها في كتاب التهذيب، فإنّه لا يمكن الاعتماد على طريق الصدوق لتصحيح سند هذه الرواية الضعيفة السند.

واختلاف النسخ بين الطرق أمرٌ قائم متحقّق، فقد تحدّث الشيخ الطوسي في الفهرست[(٣)] عن العلاء بن رزين، وذكر له كتاباً قال بأنّ له أربع نسخ، ثم ذكر لكلّ نسخةٍ طريقاً[(٤)]، وهذا يعني أنّ اختلاف نسخ الكتب بين الطرق أمرٌ وارد، فكيف نحرز أنّ الطوسي قد اعتمد على النسخة التي وصلته من طريق الصدوق مع أنّه ذكر طريقه إلى الكتاب في المشيخة والفهرست ولم يشر إلى طريق الصدوق هناك مما يوحي بأنّه لم يعتمد على تلك النسخة؟

وقد يجاب عن هذه الإشكاليّة:

---

(١) سماء المقال ١: ١٢٨.

(٢) راجع: الداوري، أصول علم الرجال: ١١١ ـ ١١٥؛ وسند، بحوث في مباني علم الرجال: ٦٤.

(٣) الطوسي، الفهرست: ١٨٣.

(٤) انظر: دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

أوّلاً: إنّ مشيخة الفقيه تدخل في ضمن ما أحال عليه الشيخ في كتبه، وهذا نوع شهادة على عدم وجود اختلاف في النسخ[١]، وسيأتي الحديث في موضوع الإحالة هذه، فانتظر.

ثانياً: إنّه لو كانت هناك عدّة نسخ للكتاب مختلفة عن بعضها لبيّن ذلك الطوسي في الفهرست، تماماً كما فعل عند ترجمته للعلاء بن رزين، فعندما لا يتعرّض لأمرٍ من هذا النوع، مع أنّ كتابه ـ الفهرست ـ موضوع لبيان حال المصنّفين والمصنفات، فهذا يعني أنّ هذا الكتاب لم تتعدّد نسخه بشكل تختلف عن بعضها بعضاً، وعليه فهذا الإشكال على هذه الطريقة بهذا الشكل يحتاج إلى تتميم، وإلا فهو غير تام.

وكلا هذين الجوابين يمكن التعليق عليهما وسيأتي تعميق الموقف منهما لاحقاً فانتظر، لكن سريعاً يمكن إثارة الفكرة التالية وهي أنّه لا يُحرز أنّ الطوسي والنجاشي كانا متعهّدين ببيان اختلافات النسخ في الكتب، وذكرهما ذلك في مواضع قليلة ربما يكون بسبب الاختلاف الفاحش بين نسخ كتب العلاء بن رزين وأمثاله أو تعددّ النسخ بين أكثر من نسختين، دون أن يعني ذلك أنّ سائر الكتب كانت نسخها متطابقة تماماً، ومن ثم حتى لو أحال الشيخ على الصدوق وكانت طرقه طرقاً له لا يوجد ما يمكنه أن يؤكّد أنّه اعتمد النسخة المطابقة للطريق الذي يمرّ بالصدوق، فلعلّه رجّح نسخةً أخرى عليها أو رآها أضبط أو أوسع، خاصّة ونحن نعرف أنّ الكتب كانت تكتب أكثر من مرّة وتُملى أكثر من مرّة، ومن الممكن حصول التطوير والإضافة فيها.

الإشكاليّة الثانية: إنّ طرق الشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه هي في جوهرها طرقٌ لرواياته التي في الفقيه، وليست طرقاً لما جاءت الرواية فيه في التهذيب عن الراوي نفسه، وذلك أنّ الصدوق لا يقول بأنّه أخبرني بجميع روايات فلان كذا وكذا، بل يقول بأنّ ما رواه في هذا الكتاب فقد أخبره به فلان عن فلان، وهذا يعني أنّ طرقه خاصّة بمرويّاته التي في هذا الكتاب وليست أوسع من ذلك، وبالتالي لا يمكننا أن نقول بأنّ هذه الطرق

---

(١) انظر: نظرية تعويض الأسانيد: ١٨٠.

هي طرق للكتب كلّها. ولا نريد نفي كون هذه الطرق طرقاً للكتب كلّها، بل نريد التشكيك في دلالة ظاهر عبارته في المشيخة على كونها طرقاً للكتب كلّها(١).

وهذا الإشكال يشبه ما طرحناه سابقاً في بحث التوثيق بملاك ذكر الطريق إلى شخص في المشيخة أو غيرها، من أنّ الشيخ الصدوق يمكن أن يكون أخذ الكثير من هذه الروايات من جامع شيخه ابن الوليد وليس من أصل الكتب، ومن ثمّ فمن الصعب جعلها طرقاً للكتب كلّها، بل هي طرق لما اختاره شيخه في جامعه من تلك الكتب، وبالتالي فلعلّه لم تصله أساساً الرواية التي وردت في التهذيب حتى نوقعه في سندها ونرمّم السندَ بذلك.

الإشكاليّة الثالثة: إنّ هذه الطريقة تتمّ لو أنّ من ابتدأ الصدوق به السند هو صاحب الكتاب، أمّا لو شكّكنا في كونه صاحب الكتاب فيصبح من الصعب التأكّد من عملية التعويض في هذه الحال. وهذه الإشكاليّة ذات صلة أيضاً بالإشكاليّة الثانية.

ولعلّه لأجل مثل هذه الإشكاليّات قال المحقّق الكلباسي: «ويشكل بأنّ من المعلوم أنّ الوسائط بين الشيخ والصدوق، مشائخ الإجازة؛ لظهور ثبوت كتب الصدوق، فلا فائدة في إثبات توسّطهم وعدالتهم. مضافاً إلى ما فيه من الإشكال المتقدّم، من أنّهم وسائط إلى كتبه ورواياته المذكورة في كتبه، والمفروض أنّ الرواية المذكورة، غير مذكورة في كتبه. فثبوت صحّة السند إليه، متوقّف على كونه من مرويّات الصدوق، وكونه من مرويّاته متوقّفٌ على ثبوت صحّة السند إليه، وهذا دور ظاهر»(٢).

الإشكاليّة الرابعة: إنّ هذه الطريقة لو تمّت مع الصدوق الذي له مشيخة وطرق، لما تمّت مع الكليني وغيره؛ لأنّ وجود طريق صحيح لهم إلى راوٍ في إحدى الروايات، لا يدلّ على وجود طريق صحيح لهم لكلّ كتب هذا الراوي، فلعلّ الرواية المراد تعويض سندها

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٧٨ ـ ١٨٠.

(٢) سماء المقال ١: ١٢٧ ـ ١٢٨.

ليست موجودة في الكتاب الذي وصل للكليني بالسند الصحيح.

وعلى أيّة حال، فالجواب الأساس عن هذه الطريقة متوقّف على البحث المفصّل القادم حول تحليل مراد الطوسي والصدوق عندما يقولان بأنّه حدّثهم «بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان»، فانتظر.

٣. طريقة التعويض المتبادل

يُقصد بهذه الطريقة التي ذكرها الشيخ الإيرواني أن تصلنا رواية واحدة بسندين مختلفين، ويكون كلّ واحدٍ من السندين ضعيفاً من ناحية معيّنة، فهنا يمكن التلفيق بين السندين لحلّ المشكلة.

والمثال الذي يطرح في هذا المجال هو أنّ الشيخ الطوسي روى روايةً بهذا الطريق: المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة، عن الإمام الصادق.. وهذا السند قد ثبت وثاقة كلّ رواته، باستثناء أحمد بن محمد الواقع ـ ذكراً ـ بعد المفيد في سلسلة السند؛ لأنّه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، ابن شيخ الصدوق المعروف، وهذا الشخص لم يرد فيه أيّ توثيق إلا بناء على مثل نظرية شيخوخة الإجازة وهي ليست بثابتة.

لكن يوجد طريق آخر للرواية نفسها ذكره الشيخ الكليني في الكافي، وهو الآتي: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن إسماعيل، عن عثمان بن عيسى، عن زرعة، عن سماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام. وهذا السند كلّ رجاله ثقات باستثناء علي بن إسماعيل الذي لم تثبت وثاقته.

وهذا معناه أنّ السندين ضعيفان، والمفروض سقوط الرواية عن الاعتبار.

إلا أنّ طريقة التعويض المتبادل بين سندين تجعل كلّ واحد من السندين يسدّ ثغرة السند الآخر، وذلك كما يلي:

أما الضعف الموجود في السند الأوّل، فنتجاوزه من خلال أنّنا نحتمل أنّ أحمد بن محمد

قد كذب على لسان والده ابن الوليد، وربما لا يكون والده قد حدّثه بهذا الحديث، لكنّ الكليني في السند الثاني يؤكّد لنا بطريق معتبر أنّ محمد يحيى قد حدّثه بهذا الحديث بدون توسّط أحمد بن محمّد، وهذا يؤكّد أنّ أحمد بن محمد لم يخترع الحديث؛ لأنّ الحديث عينه قاله ابن يحيى الثقة للكليني أيضاً فلو كذّب أحمد بن محمد لما أمكن أن يكون خبر الكليني موجوداً، إذاً فقد تأكّدنا من صدق أحمد بن محمد في هذا الخبر. وبهذا نتغلّب على المشكلة من طريق الطوسي.

أما المشكلة من طريق الكليني ـ أي علي بن إسماعيل ـ فنرفعها بأنّه بعد أن ثبت أنّ أحمد بن محمد لم يكذب وأنّه حدّثه والده بالفعل، فنأخذ بالطريق الأول لسدّ ثغرة الطريق الثاني؛ لأنّ الواقعين بعد أحمد بن محمد في سند الطوسي كلّهم ثقات.

فنحن هنا نحلّ مشكلة السند الثاني بالأول والأول بالثاني، فيحصل التعويض المتبادل ويلفّق بين السندين.

وقفة نقاش مع طريقة التعويض المتبادل

وهذه الطريقة في التعويض أشكل عليها بأنّ هذه النظريّة غفلت عن إمكان اختلاق السند دون المتن، فالكاذب قد لا يكذب في المتن، بل يكذب في صنع سند الحديث، بأن تصله الرواية التي نقلها الكليني ولا يكذب في نقلها، وإنما يزعم بأنّه يروي هذه الرواية أيضاً بطريقٍ له يمرّ عبر والده، ومع هذا الاحتمال كيف نستفيد من سند أحمد بن محمد لحلّ مشكلة علي بن إسماعيل؟![1].

وظاهرة اختلاق الأسانيد دون المتون ظاهرة كانت موجودة في القرون الأولى، وهي تترك أثراً على تضاؤل القيم الاحتماليّة لظاهرة تعدّد الأسانيد التي تأتي متعاقبةً زمناً أو يحتمل الاطلاع على بعضها، الأمر الذي ينبغي الالتفات له بعدم الاغترار السريع بكثرة أسانيد رواية ما، رغم أنّ تعدّد الطرق يفترض به تقوية الحديث قانوناً كما قالوه في الحديث

---

(١) انظر: دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الصحيح لغيره والحسن لغيره، بل قد أشار بعض المحدّثين كالزيلعي وغيره إلى أنّ كثرة طرق الحديث لا تزيده أحياناً إلا ضعفاً[١]، كما تحدّثنا عن هذا الموضوع ـ بصرف النظر عن موارد تطبيق هذه الفكرة ـ في مباحث التواتر من كتابنا حجيّة الحديث، ومباحث الوضع من كتابنا دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر، فليراجع[٢].

وعليه، فهذه الطريقة في التعويض غير تامّة أيضاً.

٤ـ طريقة التعويض ثلاثيّ الأطراف (محاولة الميرزا الاسترآبادي)

حاول الميرزا محمد الاسترآبادي صاحب منهج المقال ـ فيما نُسب إليه، وقيل بوجودها في كلمات التقي المجلسي أيضاً ـ ابتكار طريقة لتصحيح بعض الأسانيد الضعيفة، وهي تختلف عما سبقها. وتطبيق هذه الطريقة كالآتي:

إنّ للشيخ الصدوق طريقاً إلى عبيد بن زرارة في مشيخة الفقيه[٣]، لكنّ هذا الطريق ضعيف؛ لوجود الحكم بن مسكين الثقفي فيه، وهنا نستخدم ـ لتصحيح هذا الطريق ـ طريقةً مركّبةً من خطوتين:

الخطوة الأولى: أن نذهب إلى النجاشي في ترجمته لعبيد بن زرارة، فنجد له طريقاً صحيحاً إليه، وهو كالآتي، حيث قال: «له كتاب يرويه جماعة عنه. أخبرنا عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدّثنا عبد الله بن جعفر، عن ابن أبي الخطاب ومحمد بن عبد الجبار وأحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن حماد بن عثمان، عن عبيد بكتابه»[٤].

فمن خلال هذا السند نعرف أنّ عبد الله بن جعفر الحميري يقع في الطريق إلى رواية

(١) انظر: الزيلعي، نصب الراية ١: ٤٨٤.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجيّة الحديث: ٦٤ ـ ٦٥؛ ودراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٤٣١ ـ ٥١٩.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤١.

(٤) رجال النجاشي: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

كتاب عُبيد بن زرارة.

الخطوة الثانية: نعمد إلى فهرست الشيخ الطوسي، في طريقه إلى عبد الله بن جعفر، حيث سنجد الطريق على الشكل الآتي: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخُ المفيد (رحمه الله)، عن أبي جعفر ابن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن، عنه»[١].

هذا الطريق يكشف لنا فيه الطوسي أنّ الصدوق قد روى جميع كتب وروايات عبد الله بن جعفر الحميري، والمفروض أنّ الحميري قد روى كتاب عبيد بن زرارة، كما استفدنا من طريق النجاشي، فهذا يعني أنّه قد تبلور للصدوق طريق جديد إلى عبيد، وهو: الصدوق، عن أبيه ومحمد بن الحسن، عن الحميري، عن ابن أبي الخطاب ومحمد بن عبد الجبار وابن عيسى، عن ابن بزيع، عن حماد بن عثمان، عن عبيد بن زرارة.. وهذا الطريق كلّ رواته ثقات[٢].

تعليق نقدي على طريقة الميرزا الاسترابادي

والإشكاليّة الأساسيّة التي تواجهها هذه الطريقة الثلاثية الأطراف، أعني الصدوق والنجاشي والطوسي، أنّ الرواية التي ينقلها الصدوق في الفقيه، والتي طريقه إليها هو الحكم بن مسكين، لو كانت موجودةً في كتاب عبيد بن زرارة الذي وصل إلى النجاشي لصحّ هذا التعويض، لكنّ المشكلة أنّنا غير متأكّدين من وجود هذه الرواية في الكتاب، فلعلّ الحكم بن مسكين هو الذي اختلقها ونسبها إلى عبيد بن زرارة[٣]، بحيث وصله كتاب عبيد ودَسَّ فيه وزاد وأنقص، وكانت هذه الرواية أو تلك مما زاده الحكم بن مسكين، ولم يكن موجوداً في نسخة كتاب عبيد التي وصلت إلى النجاشي أو إلى الصدوق بالطريق الثاني.

---

(١) الفهرست: ١٦٨.

(٢) انظر: الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٤: ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

(٣) دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

نعم، لو كانت الرواية مأخوذة من قبل الصدوق من كتاب عبيد بن زرارة نفسه، لأمكن تصوّر الأمر.

وقد ناقش الكلباسي هذه الطريقة بعدم العلم بدخول الرواية في الطريق العام[1]، وهو ما حاولوا تفاديه كما سيأتي بحثه التفصيلي عبر مثل جملة: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته).

وبناءً عليه، فهذا الطريق أو الأسلوب في تصحيح الأسانيد عبر نظريّة التعويض، غير صحيح.

٥ـ تعويض سند الطوسي بسند النجاشي (طريقة بحر العلوم)

قدّم السيد بحر العلوم (١٢١٢هـ) في رجاله طريقةً لتصحيح الأسانيد، تبنّاها المحقق الكلباسي (١٣١٥هـ) وغيره، ثم استفاد منها السيد الخوئي فيما بعد وأجلاها، وزادها جلاء السيد الصدر مُقرّاً بها ضمن شروط[2]، وتقوم هذه الطريقة على الدمج بين أسانيد الطوسي والنجاشي.

يقول السيّد بحر العلوم: «وقد يعلم ذلك من كتاب النجاشي، فإنّه كان معاصراً للشيخ، مشاركاً له في أكثر المشايخ كالمفيد والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون وغيرهم، فإذا علم روايته للأصل أو الكتاب بتوسّط أحدهم، كان ذلك طريقاً للشيخ»[3].

والقاعدة التي تصاغ من خلالها هذه الطريقة هي أنّه كلّما كان للطوسي في المشيخة والفهرست معاً طريقٌ ضعيف لأحد الرواة، وكان للنجاشي طريق صحيح إليه، أمكن

(١) الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٤: ٢٧٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤: ٢٠٣؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٧٨؛ ومستند العروة الوثقى (الصوم) ١: ١٩١؛ والصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٥ ـ ٢٤٨؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٩٤؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٢٥٧ ـ ٢٥٩؛ والداوري، أصول علم الرجال: ١١٥ ـ ١١٦.

(٣) رجال السيد بحر العلوم ٤: ٧٥؛ وانظر: النوري، خاتمة المستدرك ٦: ١٤ ـ ١٥.

تعويض سند الطوسي بسند النجاشي، بشرط وحدة الشيخ الذي نقل للطوسي والنجاشي معاً، وكونه ثقة.

والفكرة المركزيّة هنا والتي قد نجد لها أمثلة أخرى غير الطوسي والنجاشي هي: تعاصر المحدِّثَين وأخذهما من شيخٍ مشترك ثقة، فلو ضعف طريق أحدهما عبر هذا الشيخ الثقة إلى كتاب، أمكن تعويضه بطريق قرينه إلى الكتاب نفسه عبر الشيخ الثقة عينه، شرط عدم إشارة أحد لوجود تعدّد في نسخ الكتاب المراد تصحيح الطريق إليه.

ولتوضيحها يُستخدم المثال التالي:

إنّ طريق الشيخ الطوسي إلى علي بن الحسن بن فضال الذي نقل عنه العديد من الروايات، ضعيف، ففي الفهرست جاء على الشكل التالي: «أخبرنا بجميع كتبه قراءةً عليه أكثرها والباقي إجازة، أحمد بن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازةً عنه»[1].

هذا الطريق تغلّب أمثال السيد الخوئي على إشكاليّة الضعف فيه من ناحية ابن عبدون، بوصفه من مشايخ النجاشي الذين ذهب الخوئي إلى توثيقهم جميعاً إلا ما خرج بالدليل، لكن ظلّت أمامه مشكلة ابن الزبير، لهذا حاول للتغلّب عليها بالرجوع إلى رجال النجاشي في ترجمته لابن فضال نفسه، فوجد أن النجاشي له طريق لكلّ روايات ابن فضال، وبداية طريقه هي ابن عبدون نفسه، لكن دون المرور هذه المرّة بابن الزبير، وهذا يعني أنّ طريق الطوسي إلى ابن فضال صار صحيحاً؛ لأنّه ما دام ابن عبدون ـ وهو أستاذ الطوسي والنجاشي ـ هو الذي نقل لهما روايات ابن فضال، وابن عبدون ثقة، فهذا يعني أنّ ما نقله لهما واحد لا تغاير فيه، وإلا كيف نقل للطوسي غير ما نقله للنجاشي من كتب ابن فضال إلا إذا كان كاذباً؟!

تعليقات نقديّة على طريقة السيد بحر العلوم

إنّ الإشكاليّة الأساسيّة التي تواجه هذا التعويض هي أنّه لا دليل يُثبت أنّ الطوسي

---

(١) الفهرست: ١٥٧.

والنجاشي قد سمعا معاً في مجلس واحد ما نقله ابن عبدون بطريقه إلى كتب ابن فضال، وهذا معناه أنّه قد تكون وصلت لابن عبدون نسختان من كتاب ابن فضال، واحدة عن طريق ابن الزبير والثانية بطريق آخر، وعندما حدّث الطوسيَّ حدّثه بالنسخة التي وصلته من ابن الزبير، لكنه لما حدّث النجاشيَّ حدّثه بالنسخة التي وصلته من طريقٍ آخر ليس فيه ابن الزبير.

ولا يلزم من ذلك كذب ابن عبدون إطلاقاً كما هو واضح، ومعه فلعلّ ابن الزبير كذب في النسخة التي نقلها، فما معنى التعويض هنا؟!

وغالب الظنّ أنّ مثل هذه الإشكاليّة هو ما دفع السيد الصدر والسيد كاظم الحائري إلى محاولة وضع بعض الشروط الإضافيّة لإعادة إحياء هذه الطريقة وتثبيتها، فقد ذكر السيّد الصدر شرطين إضافيّين لتبنّي هذه الطريقة في التعويض يصلحان ردّاً على نقد هذه الطريقة نفسها، وهما:

الشرط الأوّل: أن يكون للنجاشي طريقان إلى صاحب الكتاب، وهو ابن فضال في المثال، أحدهما طريق الشيخ الطوسي الضعيف عينه، والطريق الآخر هو الذي انفرد به النجاشي وكان صحيحاً حسب الفرض، وهو الذي نريد تعويض السند به.

ومبرّر هذا الشرط أنّه لو نقل ابن عبدون للنجاشي كتاب ابن فضال بطريقين، وكان الكتاب في كلّ طريق مغايراً في نسخته للطريق الآخر، للزمه التوضيح وبيان اختلاف نسخ الكتاب، ولمّا لم يُشر ابن عبدون إلى ذلك ولا النجاشي ولا الطوسي، وهم ثقات مأمونون، كشف ذلك عن أنّ كتب ابن فضال التي وصلت للنجاشي واحدة في الطريقين معاً وليست مختلفة النسخ، وحيث إنّ أحد الطريقين هو عينه طريق الطوسي، كشف ذلك عن أنّ نسخة النجاشي بالطريق الصحيح هي عينها نسخة الطوسي بالطريق الضعيف.

الشرط الثاني: أن يسمّي الطوسي والنجاشي معاً في فهرستيهما كتبَ ابن فضال، ونحرز أنّ ما سمّاه الطوسي قد سمّاه النجاشي أيضاً.

ومبرّر هذا الشرط هو أن تكون الكتب التي وصلت للطوسي وعدّدها مطابقةً للكتب التي وصلت للنجاشي وعدّدها، فلو ذكر الطوسي كتاباً لم يذكره النجاشي أشكل الأمر؛ لاحتمال أنّ الرواية التي نريد تصحيح سندها قد جاءت في هذا الكتاب ولم يصل للنجاشي حتى نجعل سنده عوضاً عن سند الطوسي، فلابدّ من التطابق.

وبناء على هذين الشرطين يرتفع الإشكال المسجّل أعلاه، فإنّ احتمال إعطاء ابن عبدون نسخةً من الكتاب للطوسي، ثم نسخة أخرى للنجاشي، وتكون النسختان مختلفتان، ولا توجد إشارة، مع دأبهم على التدقيق في النسخ والتنبيه على ذلك، ووحدة الكتب الواصلة للطرفين، هو احتمال بعيد[1].

ورغم أنّ هذين الشرطين الإضافيّين يساهمان مساهمةً فاعلة في إحكام طريقة السيد بحر العلوم، إلا أنّ السيد كاظم الحائري اعتبر أنّه يمكن التخلّي عن الشرط الأوّل منهما، فذهب إلى أنّه يمكن تصحيح السند بواحدة من ثلاثة طرق:

الطريقة الأولى: أن يكون للنجاشي في سنده إلى كتب ابن فضال طريقان، ولو لم يكن أحدهما هو طريق الطوسي عينه، لكن بشرط أن يكون الشيخ الذي تم ابتداء السندين به واحداً، وهو ابن عبدون في مثالنا.

الطريقة الثانية: أن يكون الشيخ المباشر للنجاشي هو عينه الشيخ المباشر للطوسي بلا حاجة إلى شيء آخر، وهذا في حقيقته تخلٍّ كامل عن الشرط الأوّل الذي أضافه السيّد الصدر.

الطريقة الثالثة: أن يكون للشيخ الطوسي طريق صحيح أو ضعيف لأحد المشايخ الواقعين في طريق النجاشي إلى كتب ابن فضال.

ففي كلّ هذه الحالات يعتبر السيد الحائري أنّهم لما كان ديدنهم بيان النسخ وأوضاع المصنّفات، فإنّ عدم الإشارة مطلقاً إلى وجود اختلاف في النسخ الواصلة من كتب ابن

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

فضال كاشف في كلّ هذه الصور عن وحدتها[١].

وذكر بعض المعاصرين محاولةً أخرى تخفّف من حجم هذه الشروط، وذلك:

أولاً: إنّ الراوي الذي نبحث عن كتبه ـ خاصّة إذا كان مشهوراً أو ما شابه ذلك ـ إذا ذكر النجاشي طريقان له أحدهما عين طريق الطوسي، فلا حاجة لكون الطريق الثاني قد تمّ البدء بسنده بعين اسم ابن عبدون، بل يمكن التعويض بدون ذلك؛ لأنّ النجاشي عندما يذكر طريقين، ثم لا يشير إلى اختلاف النسخ، يكشف ذلك عن وحدة النسخ وتطابقها، فكأنّ النجاشي هنا يشهد بوحدة النسخ في هذه الحال.

ثانياً: يمكن التخلّي عن الشرط الثاني من الشرطين الإضافيّين اللذين ذكرهما السيد الصدر، وذلك عندما يستخدم النجاشي تعبير (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، فإنّ هذا النصّ العام يفيد أنّ جميع الكتب المنسوبة لابن فضال قد وصلت للنجاشي، وبالتالي فما وصل للطوسي من هذه الرواية التي نريد تصحيح سندها، قد وصل بالفعل للنجاشي أيضاً، فيشملها طريقُه الصحيح[٢].

هذه هي محاولات عرض طريقة السيد بحر العلوم وتطويرها من قبل جماعة من الأعلام والباحثين، وبهذه المحاولات نتلافى الإشكاليّة التي قدّمناها على أصل طريقة السيد بحر العلوم، والتي كانت تقوم على افتراض أنّ ابن عبدون يمكن أن يكون قد سلّم الطوسي نسخة مختلفة عن النسخة التي سلّمها للنجاشي.

لكنّ السؤال: هل هذه المحاولات المتمّمة يمكنها أن تساعد على قيامة طريقة التعويض هذه أو لا؟

إنّ الناظر في مجموعة المداخلات التي قدّمت في هذه الطريقة منذ بحر العلوم وإلى اليوم

(١) انظر: الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٤٦، الهامش رقم: ١؛ وكتاب القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) انظر: الربيع، نظريّة تعويض الأسانيد: ١٦٩ ـ ١٧٠.

يجدها تقوم على فرضيّة مسبقة وهي: إنّ الطوسي والنجاشي وابن عبدون وغيرهم من الكبار الواقعين في الطرق، لو كانت النسخ الواصلة إليهم أو الموجودة في السوق، مختلفةً لزمهم البيان، فإن لم يبيّنوا كشف ذلك عن شهادة منهم بوحدة النسخ وتطابقها.

إلا أنّ ما يبدو لي هو أنّ هذا لو أُخذ على إطلاقه ليس إلا مجرّد دعوى؛ فأيّ ضير في أن يَنقل ابن عبدون للنجاشي نسخةً مختلفة مع عدم كون ابن عبدون فقيهاً ولا أصوليّاً يبحث عن الحجج، بل هدفه نقل الكتب وتداول النسخ ولو بأيّ طريقة، ولعلّه سلّمهما نسختين وأوكل تمييز حالهما إليهما؟! بل النقطة الأبرز هي أنّه أين وجدنا **تركيزهم العظيم** على النسخ حتى نستبعد احتمال قيام ابن عبدون أو النجاشي أو الطوسي بذلك؟ أليس هذا مجرّد حُسن ظن، وإلا فاهتمامنا اليوم بأمر النسخ في عالم تصحيح الكتب وتحقيقها أهم بكثير ـ إثباتاً ـ مما وصلنا عنهم.

ما يبدو لي أنّه لا يوجد أيّ خلل شرعي أو أخلاقي في أن يفعل ابن عبدون أو النجاشي أو الطوسي ذلك ولو أحياناً، مع عدم جزمهم بكذب إحدى النسختين على الأقلّ، وبالأخص إذا كان الكتاب فيه بعض الروايات، لا أنّه بأكمله كتاب روايات. نعم لو كان اختلاف النسخ فاحشاً جداً وكان الشخص الذي تنتسب إليه الكتب بالغ الأهميّة، قلَّ احتمال عدم إشارتهم لهذه الظاهرة. أمّا لو كان الاختلاف في النسخ بسيطاً كزيادة عشرة روايات في هذه النسخة عن تلك في كتابٍ تبلغ رواياته المائتين مثلاً، فأين هو التعهّد الذي قدّموه أو المبرّر الإلزامي الشرعي أو الأخلاقي الذي يمكن البناء عليه لفرض أنّهم لو لاحظوا شيئاً من هذا القبيل للزمهم الكشف والإيضاح؟! ومجرّد أنّ الطوسي والنجاشي قد أشارا لاختلاف النسخ في بعض الموارد لا يعني أنّ ديدنهما كان بيان أحوال النسخ ولو كان الاختلاف بينها غير فاحش، أو كانت إحدى النسخ معلومة الكذب والدسّ.

نعم، ما لا يقومان به هو أن يرويا رواية من كتاب ابن فضال الذي وصلهما بنسخة فلان، ولكن يضعان سند النسخة الأخرى، مع علمهما باختلاف النسختين ولو في هذه

الرواية، وهذا غير ما نحن فيه.

قد يقال ـ كما ذكر السيد الحائري، وروحه في كلام الصدر ـ: إنّ ما يدلّ على عدم وجود مشكلة نسخ في تلك الأزمنة، هو أنّ الطوسي في مشيخة التهذيب والاستبصار أحال ـ بعد ذكره بعض الطرق ـ إلى كتب الفهارس والمصنّفات لمعرفة سائر الطرق إلى هذه الروايات، وهذا كاشف عن أنّ الطرق برمّتها كانت تتمركز على نسخ متطابقة للكتب، مما يزيل أمر اختلاف النسخ بالمرّة[١].

إلا أنّ محاولة السيد الحائري غير واضحة؛ وذلك:

أوّلاً: لم نعثر على كلام واضح للشيخ الطوسي يحيل فيه نفس مرويّاته التي في التهذيبين على مختلف الطرق السائدة في زمانه غير ما أورده هو نفسه من الطرق في المشيخة والفهرست، فقد قال في مقدّمة مشيخة التهذيب ما نصّه: «نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات»[٢].

وقال في آخر المشيخة: «قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول، هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ رحمهم الله، من أراده أخذه من هناك إن شاء الله، وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة»[٣].

فلو ضممنا هذين النصّين في مقدّمة المشيخة ونهايتها، لوجدنا أنّ الطوسي لا يدّعي هنا وجود طرق إلى هذه الروايات التي رواها غير طرقه التي في المشيخة والفهرست معاً، حيث استوفى في الفهرست تلك الطرق كما يقول هو في المشيخة، ومعه فلا يدّعي الطوسي

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٤٧، الهامش. وأيضاً ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٤ (المشيخة).

(٣) المصدر نفسه: ٨٨.

في مشيخة التهذيب وجود طرق أخرى للأصحاب غير هذه، حتى نفترض أنّه أحالنا على مجمل طرقهم، بل هو ناظر لأبرز الشيوخ من أصحاب الطرق، والمفروض أنّه ذكر طرقهم في الفهرست.

وإذا كانت هناك طرق أخرى لهذه الكتب لم يذكرها الطوسي في الفهرست، كشف عنها وجودُها في فهرست النجاشي، فهذا لا يحلّ المشكلة، بل يعقّدها؛ لأنّ الطوسي في دعواه الاستيفاء لم يكن موفقاً؛ لكنّ هذا لا يعني أنّه يحيل إلى تلك الطرق التي لم يستوفها بنفسه في الفهرست، فعبارته لا تفيد ذلك، فلاحظ جيّداً.

وأمّا دعوى السيد الصدر[1] أنّ كلمة (مستوفى) يراد منها أنّنا تعرّضنا مفصّلاً لهذا الموضوع، ولا يقصد منها الاستيفاء التام، غير واضح، بل هي ظاهرة في الاستيفاء التام، حتى لو كانت دعوى الطوسي غير موفّقة في نفسها، لكنّ هذا غير صرف الجملة عن ظاهرها، ولو قبلنا بحملها على التعبير الغالب فلماذا لا نقبل بأن يكون مراد الطوسي من الإحالة على الطرق هو الإحالة على غالبها، ومن ثمّ لا يُحرز أنّ هذا الغالب الذي أحال عليه مغايرٌ ـ ولو في الجملة ـ لما ذكره هو من الطرق في الفهرست.

والأبعد منه أنّ الصدر ترك عبارة التهذيب وأخذ عبارة المشيخة باعتبارها غير مبتلاة بمثل هذا القيد (مستوفى)[2]، وهذا تركيب غريب للكلام، فالرجل هناك لا ينفي ما أفاده من دعوى الاستيفاء هنا حتى نفكّك الجملة ونتعامل معه وكأنّه تعاملٌ مع نصّ معصوم يراد منه هنا شيء وهناك شيء آخر.

ثانياً: حتى لو سلّمنا أنّ عبارة الطوسي تفيد ما فهمه الحائري، لكنّه لا يتمّ الاستدلال هنا؛ وذلك أنّه يكفي في مثل هذه الإحالات غلبة تطابق النسخ، ولا يعني ذلك بالضرورة لزوم تطابقها جميعاً في كلّ الكتب، فأغلب نُسخ الكتب التي وصلته متطابقة مع الكتب

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه.

الموجودة في أيدي الأصحاب والتي وصلتهم بطرقهم، وهذا كاف في تفسير إحالته على طرقهم في مشيخة التهذيب، ويدلّ على ذلك أنّ الشيخ الطوسي نفسه ذكر في مشيخة التهذيب طريقه إلى ما رواه عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي[1]، وهذا معناه ـ وفقاً لفهم الحائري لكلمات الطوسي في مشيخة التهذيب ـ أنّ سائر طرق الأصحاب متفقة النسخة مع ما وصل إلى الطوسي من كتب البرقي، وأنّ كتب البرقي ليس فيها اختلاف نسخ، مع أنّ الطوسيَّ نفسه كتب بعد ذلك في الفهرست أنّ كتاب المحاسن للبرقي قد زيد فيه وأنقص[2]، فضلاً عن أنّ النجاشي قد أشار في غير موضع لاختلاف النسخ ممّا لم يُشر إليه الطوسي في كتبه، مثل اختلاف نسخ كتب الحسن بن الجهم بن بكير وكتب بكر بن صالح الرازي[3]، وهذا يعني أنّ الطوسي إمّا ليس متعهّداً الإشارة إلى اختلاف النسخ أو أنّ كلامه لا يفرض عدم اختلافها بقول قاطع، فكيف نريد تتميم سند الطوسي بسند النجاشي في هذه الحال؟!

يُضاف اليه أنّ مشيخة التهذيب بدأت بالتكوّن منذ أوائل عمر الشيخ الطوسي، ومن الممكن أن يكون قد ظهر للكتب نسخ أخرى بعد ذلك، وصلت إلى النجاشي، حيث الطوسي غالباً ما يكون نظره إلى المتقدّمين عليه من أصحاب الطرق، لا المتأخّرين، فإحالة الطوسي على الطرق لا يوجب الشمول لطرق النجاشي أيضاً برمّتها إذ لعله لم يكن مطلعاً عليها حال تدوين المشيخة. والأمر في تاريخ تدوين المشيخة والفهرست فيه كلام ستأتي بعض الإشارات له في الفصل التاسع من هذا الكتاب، إن شاء الله.

وعليه، فمحاولة السيد الحائري غير موفّقة بنظري، ومن ثمّ فلا يوجد ما يؤكّد أنّ نسخ كتب ابن فضال التي وصلتهم بطرق متعدّدة كانت متطابقة تماماً، نعم لا مانع من دعوى

---

(١) انظر: تهذيب الأحكام ١٠: ٨٥ (المشيخة).

(٢) انظر: الفهرست: ٢٠.

(٣) انظر: رجال النجاشي: ٥٠، ١٠٩.

غلبة التطابق، لكنّها لا تفيد في باب تعويض الأسانيد إلا الظنّ الذي لا يُغني من الحقّ شيئاً.

هذا كلّه لو تحدّثنا عن التطابق بمعنى يقابل الزيادة والنقصان، أمّا التطابق في مقابل وجود سقط هنا أو هناك، كما هي حال اختلاف النسخ المتعارفة اليوم، فهذا مما يكاد يستحيل التأكّد منه، إن لم نتأكّد ـ بمنطق الأشياء ـ من عدمه.

هذا ما يمكن الكلام فيه في هذه الطريقة للتعويض، مضافاً إلى إشكالات سجّلها السيد الصدر والسيد كاظم الحائري والشيخ باقر الإيرواني على صحّة المثال هنا (كتب ابن فضال)، لسنا بصددها، فلتُراجع[1].

وعليه، فهذه الطريقة في التعويض غير تامّة أيضاً.

٦. طريقة السيّد الخوئي

ابتكر السيد الخوئي طريقةً في تعويض الأسانيد، حاول من خلالها تجاوز مشكلة أحمد بن محمد بن يحيى وأمثاله ممّن لم تثبت وثاقتهم.

وللتوضيح نقول: إنّ للشيخ الطوسي في الاستبصار رواية يقع سندها على الشكل التالي: الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العمركي، عن علي بن جعفر[2].

وهذا السند تام عند السيد الخوئي، إلا من ناحية أحمد بن محمد بن يحيى، إذ لم تثبت نظريّة شيخوخة الإجازة حتى تثبت وثاقته من خلالها.

من هنا، يصار إلى التفكير في حلّ لهذه المشكلة في هذا السند، فنأخذ أيَّ راوٍ يقع بين ابن يحيى هذا وبين الإمام، ولنقل بأنّنا اخترنا محمد بن أحمد بن يحيى.

---

(١) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ٢٨٩ ـ ٢٩١؛ والحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٠ ـ ٦٣.

(٢) الطوسي، الاستبصار ١: ٢٣.

هنا نقوم بمراجعة فهرست الطوسي، فإذا وجدنا للطوسي في الفهرست طريقاً صحيحاً إليه في كلّ كتبه ورواياته، أمكن تعويض هذا السند بذلك السند الضعيف، ومن حسن الحظ أنّ للشيخ الطوسي طريقاً صحيحاً في الفهرست إلى محمد بن أحمد بن يحيى[١]، فيتمّ السند هنا.

إذن، فقاعدة التعويض هنا تقوم على تخطّي نقطة الضعف في السند واستبدالها بطريق صحيح في الفهرست إلى شيخٍ يقع بعد نقطة الضعف في السلسلة السندية بحسب تلفّظنا بها، ويُفترض في التعويض هنا أن يقوم بين كتب الحديث وكتب الرجال عند الطوسي نفسه.

ومبرّر هذه الطريقة في التعويض هنا، أنّ الطوسي في الفهرست عندما يذكر طريقه إلى ذلك الشخص يقول بأنّه روى جميع كتبه ورواياته بطريق كذا وكذا، ولما كانت هذه الرواية من جملة رواياته، فمن الطبيعي أنّه رواها بهذا الطريق أيضاً، مما يسمح باستخدام التعويض.

هذه هي خلاصة طريقة السيّد الخوئي في التعويض، وقد استخدمها في عدّة مواضع من أبحاثه الفقهيّة[٢]، كما طبّقها في بعض بحوثه الفقهيّة أيضاً السيدُ محمد باقر الصدر[٣].

وقد أشار الشيخ مسلم الداوري إلى هذه الطريقة بشكل عام في سياق محاولاته لتصحيح الكتب الأربعة، وبيّن أنّه ذكرها لأُستاذه الخوئي فاستحسنها وعمل بها، وقد ذكر الداوري مسرداً بأسماء من للطوسي في المشيخات والفهرست طريق إلى جميع كتبه ورواياته، فبلغوا مائة وأربعة وعشرين شخصاً[٤].

واللافت أنّ بعض المعاصرين ـ حفظه الله ـ ذكر هذه الطريقة معتبراً إيّاها وكأنّها المعنى

---

(١) الفهرست: ٢٢١.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٢: ٤٨٦.

(٣) راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) انظر: أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ١٠٣ ـ ١١١.

الوحيد للتعويض السندي، ونسبها لبعض أساتذته في مجلس الدرس، وذكر أنّه لم يرَ أحداً تعرّض لها في كتب الرجال والحديث إلا ما طبع أخيراً وأُشير إليها فيه[١]، والظاهر أنّ ذلك ناتج عن عدم الالتفات لما أفاده السيد الخوئي والصدر وغيرهما في المقام.

مطالعة نقديّة لطريقة السيد الخوئي في التعويض

قد تواجه هذه الطريقة في التعويض أكثر من مشكلة أبرزها:

المشكلة الأولى: ما ذكره أُستاذنا الإيرواني[٢]، من أنّ الشيخ الطوسي في الفهرست قد ذكر طريقه إلى كلّ روايات محمد بن أحمد بن يحيى، فهو يقول بأن كتب هذا الراوي ورواياته وصلته بهذا الطريق الفلاني، فلابدّ في المرحلة السابقة من إثبات أنّ هذه الرواية التي نحن بصددها قد رواها حقاً محمد بن أحمد بن يحيى، لتكون داخلةً في عبارة الطوسي في الفهرست، وهذا الأمر غير متوفّر هنا؛ لأنه من المحتمل أن يكون أحمد بن محمد بن يحيى قد اختلق هذا السند وزجّ فيه اسم محمد بن أحمد بن يحيى كذباً على أنه روى هذا الحديث في حال لم يكن الأخير قد قال شيئاً عن هذا الحديث أصلاً، ومعه لا تكون هذه الرواية مشمولة لنصّ الطوسي في الفهرست، فإنّ القضيّة لا تُثبت موضوعَها.

وقد يُجاب بأنّ تعبير «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته» لا يستدعي ثبوت الكتب والروايات ثم حصول الإخبار، بل قد يكون علم الطوسي بها ناتجاً عن الطرق نفسها التي ذكرها في الفهرست إلى هذه الكتب والروايات، فأنت تقول: أخبرني بكلام فلان في خطبته زيدٌ عن عمرو، مع أنه لا سبيل لك لإثبات كلامه إلا بطريق زيدٍ عن عمرو، فيكون المعنى كلّ ما وصلني ـ أنا الطوسي ـ من كتب فلان ورواياته فقد بلغني بطريق فلان عن فلان، والمفروض أنّ الرواية التي نحن فيها قد وصلت للطوسي؛ بدليل أنّه رواها في الاستبصار، فتكون مشمولة لطريق الطوسي في الفهرست.

---

(١) راجع: السيفي المازندراني، مقياس الرواة في كلّيات علم الرجال: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) انظر: دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ٢٩٥.

وسوف يأتي تحليل معنى جملة: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، فإشكالنا هنا مرحليٌّ بدوي فقط، وإلا سيأتي ما يبطل ذلك فانتظر.

المشكلة الثانية: ما قد يفهم من بعض عبارات السيد محمد باقر الصدر، ولعلّه هو مراد الإيرواني أيضاً، وهو أنّه عندما يقول الطوسي في الفهرست بأنّه أخبره بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان، فإنّه يقصد الحالات التي يعتقد الطوسي بأنّها من روايات ابن يحيى، كما لو ابتدأ السند بذكر هذا الشخص لا الحالات التي يكون فيها في وسط السند، فكأنّ الطوسي يشير إلى أنّه متى ما ابتدأتُ السند بهذا الشخص فأنا أعتقد بأنّ هذه من كتبه ورواياته، وهذا طريقي إليه، لا وقوع هذا الشخص كيف اتفق في أيّ سندٍ كان[1].

وقد يجاب بأنّ السيد الصدر كأنّها خلط بين طريقة الشيخ الطوسي في المشيخة وطريقته في الفهرست، ففي المشيخة يكون المراد عادةً الشخص الذي يتمّ بدء السند به، كما هي الحال أيضاً مع الشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه، بصرف النظر عن وجود مناقشات في أنّ كل من ابتدأ به السند هو صاحب الكتاب أو لا، أما في الفهرست فلا يوجد كتاب حديثي ينظر إليه الطوسي ليكون مراده بيان طريقة تدوين خاصّة يتّبعها، وإنما يطلق كلامه بأنّ كل ما رواه فلان فقد وصلني بهذا الطريق، وهذا معناه أنّ كلّ كتب وروايات هذا الشخص قد وصلت الطوسي بهذا الطريق، فكأنّ السيد الصدر قاس الفهرست على المشيخة، واعتبرهما يحكيان عن أمر واحد وطريقة تدوين واحدة، وهو ما لا دليل عليه.

هذا على مستوى المثال، أمّا على مستوى أصل الفكرة فسيأتي الكلام فيها عند استعراض نظريّة الصدر، وأنّ ما ذكر في هذا الإشكال صحيح، فانتظر.

المشكلة الثالثة: إنّ غاية ما تفيد كلمة الطوسي هنا هو وصول هذه الكتب والروايات

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ٦٠، ٤٣٦؛ ودروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٩٦. هذا وستكون لنا وقفة ـ إن شاء الله ـ مع تحليل مراد الصدر لاحقاً، حيث قد يريد غير هذا، وفقاً لما يُفهم من عبارات بعض تلامذته، فانتظر.

إليه عبر هذا الطريق المعتبر الذي أورده في الفهرست، لكنّ هذا لا يعني تطابق النسخ بين ما وصله من هذه الكتب عبر هذا الطريق وما وصله منها عبر طريقٍ آخر، فإذا أبطلنا مبدأ لزوم إشارة الطوسي لاختلاف النسخ في موارد الاختلافات غير الفاحشة، فمن الصعب إثبات أنّ الرواية التي نريد أن نصحّح سندها هنا قد جاءت في كتب ابن يحيى بطريق الطوسي المعتبر في الفهرست.

وهناك نصّ بالغ الأهميّة للنجاشي يشي بأنّ بعض المتقدّمين كان يعتمد الرواية لكتاب بنسبته لطريق مع وصوله إليه بطريق آخر، وهذا يدلّ على وجود تحفّظ على أصل طريقة التعويض في الجملة، إنّ النجاشيَّ يبيّن لنا كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، وهو رجل مشهور وكتبه مشهورة جداً، ثم يذكر النجاشي النصّ الآتي دون أن يصرّح باختلاف النسخ: «أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة. فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي رحمه الله، في جواب كتابي إليه: "والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، رضي الله عنه.. ـ إلى أن يقول بعد ذكر الطريق الأخير ـ قال ابن نوح: وهذا طريقٌ غريب، لم أجد له ثبتاً إلا قوله رضي الله عنه: فيجب أن تروي عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، ولا تحمل رواية على رواية، ولا نسخة على نسخة، لئلا يقع فيه اختلاف"»[1].

فالنصّ ينهى عن استخدام طريقة التعويض رغم شهرة الكتب وتداولها، وهذا يعيق فهمنا اليوم لنظريّة التعويض، إلا إذا قيل بأنّ تعبيره هذا كاشف عن وجود اختلاف في نسخ كتب الحسين بن سعيد، ولهذا لم تتمّ الطريقة.

وعلى أيّة حال، فسوف نترك المناقشات النهائيّة لمثل هذه الطريقة إلى حين التعرّض لنظريّة السيد الصدر، وسنعتبر أنّ ما سجّلناه حتى الآن من مناقشات كان أوّلياً.

---

(١) رجال النجاشي: ٥٨ ـ ٦٠.

ثانياً: التعويض في الصيغة الشموليّة، مقاربة السيد الصدر

لم تتعرّض أعمال السيد محمد باقر الصدر كثيراً للبحوث الرجاليّة، كما لم يترك مصنّفاً خاصاً في علم الرجال، كلّ ما في الأمر أنّه تعرّض لبعض القضايا الرجاليّة في ثنايا أبحاثه الفقهيّة والأصوليّة، وأهم هذه الأبحاث كان:

١ ـ بحثه في إثبات الكتب، كما في تعرّضه في مباحث التعارض من علم أصول الفقه لرسالة الراوندي في اختلاف الأخبار(١). وقد تعرّضنا لوجهة نظره في رسالة الراوندي وكيفية إثباتها، وناقشناه بالتفصيل فراجع(٢).

٢ ـ بحثه في مراسيل الثلاثة (البزنطي وابن أبي عمير وصفوان)، كما فيما جاء متفرّقاً في أبحاث الطهارة حول هذا الموضوع، وتطبيق منطق الاحتمال فيه، في كتاب بحوث في شرح العروة الوثقى، وقد تعرّضنا لمشايخ الثلاثة بالتفصيل سابقاً في الفصل الثاني من فصول هذا الكتاب، كما تعرّضنا بالتفصيل أيضاً لبحث مراسيل الثلاثة في كتابنا في دائرة حجيّة الحديث(٣).

٣ ـ بحثه في نظريّة التعويض، كما جاء في حديثه عن حديث الرفع من مباحث البراءة في أصول الفقه، وقد ورد بحثه مطوّلاً في تقرير السيد كاظم الحائري، وموجزاً للغاية في تقرير كلّ من أستاذنا السيد محمود الهاشمي والشيخ حسن عبد الساتر(٤).

هذا، وتوجد مواقف رجاليّة متفرّقة عديدة للسيد الصدر مبثوثة في كتبه، يمكن مراجعتها، لكنّها لا تشكّل في الغالب بحوثاً رجاليّة، بل مجرّد إشارات ومواقف، إضافة

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٣٥٠ ـ ٣٥٧.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٢٥٣ ـ ٢٦٠.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣٥٥ ـ ٣٨١.

(٤) انظر: مباحث الأصول ق٢ ج٣: ٢٣٨ ـ ٢٦٠؛ وبحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٥: ٥٨ ـ ٦٢؛ وبحوث في علم الأصول (عبد الساتر) ١١: ١٧١ ـ ١٨٠.

إلى مجموعة من المواقف الحديثية والمتصلة بعلم الدراية[1].

والحقّ أنّ الصدر من أهم الذين بحثوا نظريّة تعويض الأسانيد وذكر صورها وحالاتها، بل قد تعود تسميتها بنظريّة التعويض إليه نفسه، فيما قد يعبَّر عن بعض طرقها سابقاً بتصحيح السند أو الأسانيد.

وسوف نتعرّض لنظريّة الصدر، ونعلّق عليها بالتدريج إن شاء الله تعالى، بل سنعتبر أنّ دراسة منهجته للموضوع تمثل المقاربة الشاملة للبحث، بما يستوعب مختلف الطرق التي سبق أن مرّت معنا، وسيظهر من هذه المقاربة الشاملة الموقف من مجموع تلك الطرق المتقدّمة كذلك.

تنويعات نظريّة التعويض

حالات التعويض متعدّدة، فتارةً يُراد استبدال القطعة الأولى من السند مع الاحتفاظ بالقطعة الثانية، وأخرى يراد استبدال القطعة الثانية مع الاحتفاظ بالأولى، وثالثة يراد استبدال سندٍ بأكمله، الأمر الذي يفتح نظريّة التعويض على تنوّع في الاستخدام على الشكل الآتي:

النوع الأوّل: استبدال المقطع الأوّل من السند

كما لو وقع في السند شخص ضعيف، فنختار راوياً يقع بين الضعيف والمعصوم، فنعثر على سندٍ جديد يربطنا به ونستبدل به هذا السند الضعيف، فنحن هنا حذفنا المقطع الأوّل من السند وجئنا مكانه بمقطعٍ آخر يربطنا بذلك الراوي الثقة الذي وقع بين الضعيف والنبي أو الإمام. وهذه هي طريقة السيد الخوئي المتقدّمة، وهي تعتمد التعويض في داخل طرق المحدّث نفسه.

ولعلّ بدايات الإشارة إلى هذه الطريقة أو ما يتصل بها كانت مع السيد محمد العاملي

(١) راجع فيما يتعلّق بها: العميدي، نظريّة الأسانيد، تاريخه ونظريّته وتطبيقه ٣: ٣٣ ـ ٩٣.

صاحب استقصاء الاعتبار، ثم كلّ من السيد بحر العلوم، والمحقّق الكلباسي[1]، والسيّد الخوئي على ما مرّ.

وهذا النوع من التعويض يقوم على العثور على طريق للطوسي في الفهرست إلى ذاك الراوي المتوسّط بين الضعيف والنبي (أو الإمام)، ويكون صحيحاً، لكن لا يكفي أيّ طريق، بل لابدّ أن يحوي جملة: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته..»، حتى يكون هذا الخبر الذي نحن بصدد تصحيحه أحد مصاديق روايات هذا الراوي الذي حدّثنا الطوسي عن طريق آخر صحيح إليه.

احتمالات الدلالة في: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، رصد ومحاكمة

والنقطة الأساسيّة في تحليل هذا النوع من التعويض تقوم على تحليل هذه الجملة التي يقولها الطوسي؛ فإنّ الذي يظهر ـ بالظهور الأوّلي البدوي ـ أنّ هناك احتمالات في تفسيرها هي:

الاحتمال الأوّل: الشمول لكلّ الكتب والروايات الواقعيّة

الاحتمال التفسيري الأوّل: أن يكون مقصود الطوسي من «جميع كتبه ورواياته»، كلّ كتب هذا الراوي ورواياته التي صدرت عنه واقعاً في علم الله سبحانه، فكلّ ما علم الله أنّه من كتبه وأنّه من رواياته، يكون هو المقصود بجملة الطوسي.

ووفقاً لهذا الاحتمال تتمّ نظريّة التعويض عند الصدر والحائري[2]؛ لأنّ الحديث الذي نحن بصدده قد رواه الطوسي وهو يعلم بصدوره من هذا الراوي؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون الطوسي شاكّاً في صدور هذا الحديث، وهو لا يروي ما يكون قاطعاً بعدم صدوره، فلا

(١) انظر: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ٢: ٣٥ ـ ٣٦؛ والفوائد الرجاليّة ٤: ٧٥؛ والرسائل الرجاليّة ٤: ٣٨٤.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤١؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٥٢ ـ ٥٣.

محالة يكون هذا الحديث مما قُطع بصدوره حينئذٍ.

وقبل أن نناقش هذا الاحتمال نفسه، قد يقال ـ خلافاً للصدر والحائري ـ: بأنّه من الممكن أن تكون روايات هذا الراوي بنظر الطوسي على نوعين: أحدها يقطع بصدورها منه وطريقه إلى ما يقطع بصدوره هو ما ذكره في الفهرست. وثانيها ما لا يقطع بصدوره ولكنه لا يقطع بعدم صدوره، بل هو ظنٌّ معتبر عنده، وهذا ما لا يرويه بطريق الفهرست، ومعه كيف نتأكّد أنّ هذه الرواية التي بين أيدينا هي مما يقطع بصدوره الشيخ الطوسي حتى ندرجه ضمن ما يعلمه الله أنّه من مرويّات هذا الراوي أو لا؟ فعلى هذا الاحتمال لا يتمّ التعويض أيضاً.

لكن الصحيح هو ما أفاده الصدر والحائري؛ لأنّه لو فرض أنّ الأمر كذلك لما صحّ للطوسي أن يقول بأنّه وصلت إليه جميع المرويّات الواقعيّة لهذا الراوي، فكيف نجمع بين جزمه بأنّها (كلّ رواياته) وبين وجود رواية يشكّ في صدورها عنه.

إلا أن يقال بأنه حتى لو علم الطوسي بعدم صدور هذه الرواية من هذا الراوي، لكنّه يظلّ يحتمل صدورها من الإمام؛ كما لو احتمل خطأ الراوي الآخر في تسمية من روى عنه، أو عدم نظره إلى السند أساساً وتحليله للمتن الذي أوجب عنده الوثوق بالصدور، فأوردها في كتابه لوثوقه بصدورها عن الإمام، رغم علمه بعدم صدورها عن هذا الراوي، غايته أنّه نقل سندها كما وصله رغم اعتقاده بخطئه.

يضاف إلى ذلك أنّه من الممكن أن يكون الطوسي حال نقل الرواية في التهذيب كان قاطعاً بصدورها أو شاكّاً بصدورها من الصفار، فنقلها، وهناك في تلك الفترة الزمنيّة لم يكن يمكنه أن يدّعي مثلاً أنّه عالم بكلّ ما صدر واقعاً من الصفار، بينما عندما دوّن بعد ذلك كتابَ الفهرست، كانت هذه الرواية عنده مما يقطع بأنّها مكذوبة على الصفار، ففي مثل هذه الحال وحيث يتأخّر تدوين كتاب الفهرست عن التهذيبين، لا يمكن تحميل الطوسي مسؤوليّة عبارته وإسقاطها على متن التهذيب وأسانيده.

وعلى أيّة حال، فإذا تجاوزنا هذا الموضوع، لا يبدو أصل هذا الاحتمال عقلائياً؛ لأنه ـ

كما قال الصدر ـ أنّى للطوسي أن يُحرز بالعلم كلّ ما علم الله أن ذاك الراوي قد رواه، أي كلّ ما رواه ذاك الراوي واقعاً؟! ومن أين له هذه الإحاطة؟ إنّ هذا أمر منفيّ في العادة[1].

الاحتمال الثاني: الشمول لكلّ ما اعتُقد كتباً للراوي

الاحتمال التفسيري الثاني: أن يُراد من جملة: «جميع كتبه ورواياته»، كلّ الكتب والروايات التي ينسبها الطوسي إلى هذا الراوي، بحيث يكون لديه علم وجداني بصدورها منه أو علم تعبّدي.

ويناقش هذا الاحتمال:

أوّلاً: لو تمّ هذا الاحتمال فلا ينفع في التعويض؛ لأنّ الطوسي فيه يخصّ هذا الطريق بما كان لديه علم وجداني أو تعبّدي بصدوره من هذا الراوي، لا بكلّ ما رواه عن هذا الراوي، ومعه فكيف نعرف أنّ هذه الرواية أو تلك التي نريد تعويض سندها، هي مما يقطع الطوسي بصدوره عن ذاك الراوي؟ وكيف نعرف أنّ هذه الرواية أو تلك هي مما حصل لدى الطوسي علم تعبّدي به؟ إنّ هذا من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام نفسه!

فهذا الاحتمال لا ينفع هنا، وفاقاً لما أفاده السيد الصدر أيضاً[2].

ثانياً: إنّ هذا الاحتمال بعيدٌ في نفسه؛ لأنّ الظاهر أنّ الطوسي يتحدّث هنا بوصفه محدّثاً وراوياً، لا بوصفه أصوليّاً فقيهاً مجتهداً، فهو يريد ذكر الطرق إلى الكتب والروايات التي وصلته كي تخرج هذه الكتب والروايات لمن سيأتي بعده عن حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد، وإلا فأيّ فائدة في أن يذكر لنا طرقاً إلى ما يعتقده بينه وبين الله، دون أن نعرف مصداق هذا العنوان في هذه الرواية أو تلك[3].

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤١؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٥٣.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٢؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٢؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٥٤.

إلا أنّ هذه المناقشة قابلة للنقد، وذلك:

أ ـ نحن لا ندّعي بأنّ الطوسي يُصدر هذه الجملة بوصفه فقيهاً أو أصوليّاً، لكنّه من غير المعلوم أنّه كان يريد أن يُخرج رواياته في الفهرست ـ خلافاً للتهذيب وفقاً لتصريحه في المشيخة ـ من حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد لينتفع الآخرون بهذا السند في إثبات رواياتٍ هنا أو هناك، ممّا رواه هو نفسه في كتبه، أو رواه آخرون في مواضع أُخر، بل هذا هو ما حاولناه نحن معه، كلّ ما فعله الطوسي هو أنّه ذكر أسماء كتب الراوي، ثم بيّن طريقه إليه، بمعنى أنّه قال: إنّ هذا طريقي إلى كتب الصفار التي أعتقد أنا بأنّها كتبه بحجّة قطعيّة أو تعبّديّة، وإلا فلا نستطيع أن نُلزم الطوسي بكتب الصفار التي لم يثبت عنده أنّها كتبٌ له، حتى لو وصلته نُسخٌ منها، خاصّة إذا كانت كتباً غير منتشرة في زمانه للصفار بكثرة.

وبعبارة أخرى: لو ذكر عالمٌ آخر كتاباً آخر للصفار، لم يذكره الطوسي، فتكون جملة الطوسي دالّة ـ التزاماً ـ على أنّ الطوسي لم يثبت عنده هذا الكتاب، وإلا لذكره، لا أنّه لم يصله الكتاب أساساً، فربما يكون وصله لكنّه لم يقتنع بنسبته إليه، فطريقه للكتب هو طريق لما ثبت عنده أنّه كتب الصفار، ولو كان الثبوت من خلال هذا الطريق نفسه، أو من خلال هذا الطريق مع ضمّه لطرقٍ أُخَر لم يذكرها، أو من خلال الشهرة والطرق معاً أو غير ذلك.

وهكذا الحال في (روايات) الصفار؛ فما يعتقد الطوسي أنّه رواياته ذكر له طريقاً، ومن ثمّ حقّ له أن يقول: كلّ رواياته هو هذا وهذا؛ لأنّ غيره لم يثبت عنده أنّه من رواياته أساساً، وأيّ مانع من هذا الاحتمال؟ وأيّ مانع أن تكون هذه الطرق شاملة لبعض ما وصله من خلالها ولم يقتنع هو بصحّة النسبة فيها، فأخذها لما صحّ نسبته عنده لا مطلقاً؟

إنّ المشكلة المركزيّة هي أنّنا تصوّرنا أنّنا إذا لم نتمكّن من إخراج الرواية من حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد بطريق الطوسي في الفهرست فإنّ هذا الطريق لغو، وهذا مبنيٌّ على أنّ الطوسي قدّم لنا هذا الطريق ليصحّح جميع رواياته عن هذا الرجل، وهذا أوّل الكلام؛ فلعلّ غرض الطوسي أن يُثبت أنّ للشيعة كتباً ومصنّفات، فذكر أسماءها، ثمّ بيّن

طرقاً لها بنحو الاختصار، وكأنّه يريد أن يقول: إنّ الشيعة لهم كتب (وهو يعتقد بأنّ هذه الكتب هي فعلاً لهم) وصلتهم بطرق مسندة، ذكرنا بعضها، فلا يقال بأنّه ليس هناك للشيعة كتب وطرق وروايات، فنظره إلى أصل إثبات الكتب والروايات، لا إلى تصحيح كلّ ما رواه هو أو غيره عن المترجمين في فهرسته ممّن ذكر لهم طرقاً.

وقد رأيت أنّ السيد البروجردي قد تنبّه للتمييز بين طرق الطوسي في المشيخة وطرقه في الفهرست، من حيث إنّ الأولى طرق لرفع النسبة من الإرسال إلى الإسناد، بخلاف الثانية فليس هذا هو الغرض منها، حتى لو أمكننا نحن اليوم أن ننتفع بها في هذا الغرض[1].

ب ـ وأمّا دعوى أنّ هذا خلاف الظاهر من العبارة فهو غير واضح بعدما تقدّم؛ فليس هذا الاحتمال بالمرجوح وإن لم ندّع كونه الظاهر من العبارة؛ لأنّ الطوسي بعد أن يعبّر بأنّها كتبه ورواياته، لا يكون له الحقّ في نسبة هذه الكتب والروايات إليه إلا بعد تحصيل العلم أو الحجّة بأنّها له ولو من خلال هذا الطريق نفسه، فيكون حاصل كلامه: إنّ جميع ما ثبت عندي أنّه كتب وروايات الصفار مما ذكرت أسماءه، قد بلغني بطريق كذا وكذا، ولو كان ثبوته عندي بنفس الطريق هذا.

وحاصل الكلام: إنّ هذا الاحتمال التفسيري الثاني ممكنٌ جداً وليس بالبعيد، فإذا جاء احتمال أقوى أوجب تضعيفه فلا بأس، وإلا وقع التردّد بين الاحتمالات.

الاحتمال الثالث: الشمول لكلّ ما نُسب للراوي

الاحتمال التفسيريّ الثالث: أن يقصد الطوسي جميع الكتب والروايات التي تُنسب إلى هذا الراوي، سواء رواها الشيخ الطوسي في كتبه أم لم يروها، وحيث إنّ هذا الحديث مما يُنسب لهذا الراوي، بل قد نسبه له الطوسي نفسه ـ مثلاً ـ فيكون داخلاً في عموم الكلام الذي ذكره الطوسي عنه.

(١) انظر: جامع الرواة ١: ص، مقدّمة البروجردي.

لكنّ هذا الاحتمال ـ رغم أنّه يصلح لإنتاج التعويض ـ ضعيفٌ في نفسه؛ لنفس السبب الذي تقدّم في استبعاد الاحتمال الأوّل؛ إذ أنّى للشيخ الطوسي أن يعلم بكلّ ما نُسب لهذا الراوي من كتب وروايات؟! فقد تُنسب له روايات لا يدري هو بها كما هي العادة القائمة في أوساط المحدّثين الذين لا يطّلع الواحد منهم على كلّ ما يُنسب لهذا الراوي أو ذاك في كلّ أنحاء العالم وفي جميع العصور إلى زمنه[1].

الاحتمال الرابع: الشمول لكلّ ما وصل لصاحب الفهرست

الاحتمال التفسيري الرابع: أن يكون مراد الشيخ الطوسي جميع الكتب والروايات التي تُنسب لهذا الراوي ووصلت للشيخ الطوسي، وهذا معناه أنّنا كلّما وجدنا عند الطوسي كتاباً للصفّار مثلاً، وعلمنا بأنّ هذا الكتاب وصله فهنا نحكم بأنه صحيح.

وقد تبنّى السيد الصدر هذا التفسير واعتبره هو الصحيح[2]، وبهذه الطريقة صحّح نظريّة التعويض في المقطع الأوّل من السند؛ لكن الذي يبدو منه في مباحثه الأصوليّة الأخرى تسجيل إشكال بما يبطل أو يضيّق الاستناد إلى هذا النوع من التعويض، وقد تقدّم وسيأتي.

ووفقاً لتمامية الاحتمال الرابع في التفسير تصحّ نظرية التعويض في كلّ سند ضعيف، حتى لو لم يكن هذا السند موجوداً عند الطوسي، إذ يكفي وجوده عند الصدوق ـ مثلاً ـ مع وصول كتب الصدوق إلى الطوسي، فتكون الرواية واصلة للطوسي، ومشمولة لإطلاق كلامه في الفهرست. نعم الروايات التي لم تصل للطوسي أو شككنا في وصولها إليه أو وصلته بعد تأليف الفهرست لا تكون مشمولةً لقانون التعويض المتقدّم.

وقد يخضع هذا التفسير لعدّة مناقشات، أبرزها:

المناقشة الأولى: إنّه لو كان للشيخ طريق إلى هذا الراوي في هذه الرواية أو تلك مما نحن

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤١؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٥٣.

(٢) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

بصدده، لكان المفترض أن يذكره في بيانه لسند الرواية، فاستبداله ذلك الطريق بطريقٍ آخر فيه ضعف ليس أمراً واضحاً، الأمر الذي يكشف عن أنّ هذه الرواية التي يُراد إجراء التعويض في سندها، ليست مشمولةً لما ذكره الطوسي في الفهرست.

لكنّ الجواب عن هذا الإشكال واضح؛ إذ لا يُلزم الطوسي في كلّ رواية بذكر تمام طرقه إليها، بل طريقة المشيخة تدلّ على أنّ دأبهم أو دأب كثير منهم كان يقوم على الاختصار، فلعلّه لذلك اكتفى الطوسي بسندٍ واحد، تاركاً بقيّة الأسانيد إلى سائر كتبه.

المناقشة الثانية: إنّ هذا التفسير لا ينفع فيما لو ذكر الطوسي في الفهرست عدّة طرق إلى كتب هذا الراوي ورواياته، فإنّه في هذه الحال من الممكن أن يكون مراده من «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته» هو مجموع الأسانيد، بحيث تكون قد وصلته بعض الكتب والروايات عبر الطريق الأوّل وبعضها الآخر عبر الطريق الثاني، وبعضها عبر الطريق الثالث وهكذا.. وبناءً عليه لا تتم نظريّة التعويض هنا إلا في حالتين:

الحالة الأولى: أن يتحد الطريق الذي يذكره الطوسي ولا يتعدّد ويكون صحيحاً.

الحالة الثانية: أن تتعدّد الطرق وتكون كلّها صحيحةً.

وهذا ما سيقلّص فرص الاستفادة من نظريّة التعويض في المقطع الأوّل من السند.

وقد يجاب عن هذه المناقشة، بأنّ ظاهر كلام الطوسي هو أنّ كلّ سندٍ من هذه الأسانيد قد وصلته عبره كلّ روايات هذا الراوي وكتبه[1]، ولاسيما مع تكرّر جملة «وأخبرنا»، فإنّه في مثل هذه الحال يكون كلّ سند طريقاً مستقلاً لتمام تَرِكَة هذا الراوي.

ويمكن الردّ على هذا الجواب على أساس كونه خلاف الظاهر أو لا أقلّ صعوبة إثبات كونه ظهوراً مستفاداً من الكلام؛ إذ كيف نطمئن إلى أنّه ليس مراده أنّ جميع الكتب والروايات قد وصلته من خلال هذه الأسانيد بمجموعها.

نعم، مع تكرار كلمة «وأخبرنا» يفهم أنّ كلّ طريق من هذه الطرق هو طريق

(١) انظر: الطهراني، تحرير المقال: ١٣٠ ـ ١٣١؛ والمازندراني، مقياس الرواة: ٢٦٠.

للمجموع؛ ويتعزّز ذلك بما ذكره الطوسي في طرقه إلى كتب وروايات الحسن بن محبوب، فإنه في البداية ذكر: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا..» ثم قال: «وأخبرنا ابن أبي جيد..» ثم قال: «وأخبرنا بكتاب المشيخة ـ قراءةً عليه ـ أحمد بن عبدون..»[١]؛ فإنّ تخصيصه أخيراً كتاب المشيخة مؤشر على أنّه لولا التخصيص لفُهم الإطلاق، وهذا ما فعله عقب ذلك فوراً مع كتاب «المُراح/ المزاج/ المزاح». وهذا ما فعله أيضاً مع طرقه إلى كتب وروايات محمد بن أبي عمير[٢].

لكن من حُسن الحظ أنّ الموارد التي كانت فيها للطوسي طرق متعدّدة كلّها ورد فيها تكرار «وأخبرنا» أو «وأخبرنا بها» أو نحو ذلك، فلا صحّة لهذه المناقشة عمليّاً، بل حتى لو فرض استخدام هذا التعبير بلا تكرارٍ مرّةً أو مرّتين، فيما غالب الاستعمالات كانت مع تكرار كلمة (أخبرنا)، لا يبعد حمله على سائر الاستخدامات، حيث يستبعد في هذه الحال أنّه يريد إفادة أمر آخر غيرها.

المناقشة الثالثة: ما ذكره السيد الصدر ـ وتقدّم عند الحديث عن طريقة السيد الخوئي في التعويض ـ من أنّه عندما يقول الطوسي في الفهرست بأنّه أخبره بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان، فإنّه يقصد الحالات التي يعتقد الطوسي بأنّها من روايات هذا الراوي، كما لو ابتدأ السند بذكر هذا الشخص، لا الحالات التي يكون فيها في وسط السند، حتى نقوم بعمليّة التعويض، فكأنّ الطوسي يشير إلى أنّه متى ما ابتدأتُ السند بهذا الشخص، فأنا أعتقد بأنّ هذه من كتبه ورواياته، وهذا طريقي إليه، لا وقوع هذا الشخص كيف اتفق في أيّ سندٍ كان[٣].

وقد طبق الصدر كلامه هذا في أحد المواقع على المشيخة[٤]، وهو صحيح، كما أنه في

(١) الفهرست: ٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ٦٠، ٤٣٦؛ ودروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٢٩٦.

(٤) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ٤٣٦.

موضع آخر لا يفهم من عبارته تخصيص الحال بخصوص ابتداء السند، بل جعلها أحد مصاديق «كل ما هو يراه رواية له، بأن يسنده وينسبه في كتبه إليه كما لو بدأ السند به»[١].

وهذا الإشكال من الصدر كأنّه يُعطي أنّه مال هنا إلى الاحتمال التفسيري الثاني المتقدّم الذي رفضه عند بحث قاعدة التعويض، وإن كان الحقّ أنّ كلامه غير واضح كثيراً، وعلى تقدير أنّه مرادٌ له فقد تقدّم الكلام فيه، وأنّه احتمالٌ معقول جدّاً.

إلا أنّ أُستاذنا السيد الهاشمي ذكر هذا الأمر مبيّناً له بطريقة لعلّها تكون هي المنظورة للسيد الصدر، وهو أن يكون مراد الطوسي من روايات الرجل وكتبه ما يُنسب إليه لا ما يقع هو في طريقه في سندٍ من الأسانيد؛ فإنّ إضافة الرواية إلى راوٍ معيّن والقول بأنّها من رواياته، يراد منه اصطلاحاً أنّها مختصّة به بنحوٍ من الأنحاء، كأن يجمعها في كتابٍ له أو يبدأ الشيخُ الطوسي السندَ به، وإلا لكثرت الطرق جدّاً[٢].

ووفقاً لهذا التفسير يكون المقصود وصول روايات هذا الرجل للطوسي، وهذا أخصّ من مجرّد وقوعه في سند روايةٍ في التهذيب، فلا يكون هذا إشكالاً على أصل التفسير الرابع، لكنّه مضيِّق جداً له ولاستخداماته.

وسوف يأتي التعرّض لهذا التفسير عند دراسة معنى كلمة (رواياته)، فانتظر.

المناقشة الرابعة: وهي مناقشة يمكن إضافتها على طريقة تفسير الجملة، وذلك أنّه لو كان مراد الطوسي ما وصله من كتب وروايات الصفار مثلاً، لما كان هناك معنى لذكر عبارة «جميع كتبه ورواياته»؛ لأنّ ما وصله هو (جميعٌ)، سواء كان (جميعاً) واقعيّاً أم لا، وبعبارة أخرى: عندما يقول الطوسي أخبرني بجميع كتب الصفار فلان، فهو ناظر إلى واقع الكتب وفقاً لما يعتقده هو بأنّه واقع الكتب، فأنت إذا قلت: رأيت كلّ الكتب، فإنّك لا تقصد بكلّ الكتب هو كلّ ما رأيته من الكتب، بل تنسب الكلّية للكتب، ثم تُلقي عليها الرؤية، فهناك كتبٌ، وهي كلّ كتب الصفار برأيك، ثم يأتي السند فيخبرك بها، فتقول:

(١) المصدر نفسه ٥: ٦٠.

(٢) انظر: الهاشمي، أضواء وآراء ٢: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

أخبرني بكلّ كتبه فلان عن فلان، فلا يكون المراد بأنّه أخبرني بكلّ ما وصلني من كتب فلان ورواياته فلانٌ عن فلان، فهذا خلاف الظاهر، لهذا فالأقرب أنّه يُخبر بما يراه أنّه كتبه ورواياته، فكلّ ما يعتقده هو أنّه كتبه ورواياته فقد أخبره بها فلانٌ عن فلان.

ومن الممكن أن يريد جميع الكتب والروايات المنسوبة إليه ممّا وصلني، لكن في هذه الحال لو كان الطوسي دقيقاً في تعبيره، للزمه أن يقول: أخبرني بكلّ ما هو من كتبه ورواياته وبكلّ ما ينسب إليه من كتبٍ وروايات فلانٌ عن فلان، أو يقول: أخبرني بجميع ما وصلني من كتبه ورواياته فلانٌ عن فلان، فنفس تعبير (كتبه ـ رواياته) ظاهرٌ في نسبة الطوسي بنفسه هذه الكتب والروايات إليه، وإلا لقال غير ذلك، فيكون الاحتمال التفسيري الثاني أقرب من هذا الاحتمال الرابع، وإن كان الرابع ممكناً أيضاً.

وبهذا ظهر أنّ الاحتمال التفسيريّ الرابع معقولٌ، لكنّه ليس بظاهر جداً من اللفظ، وما زال أيضاً منتجاً لنظرية التعويض، فإذا لم يظهر احتمال آخر معقول بحيث يوجب الإجمال، فإنّ نظرية التعويض ستكون تامّة هنا، وقد سبق أن قلنا بأنّ الاحتمال الثاني المعيق لنظريّة التعويض معقولٌ أيضاً.

إلى هنا تمّت الاحتمالات التفسيرية التي طرحها السيد الصدر، ويمكن أن يُضاف إليها غيرها كما سنرى.

الاحتمال الخامس: الشمول لكلّ ما وصل لصاحب الفهرست ورواه

الاحتمال التفسيريّ الخامس: وهو الاحتمال الذي أضافه السيد كاظم الحائري، وحاصله أنّ مراد الشيخ جميع كتب وروايات هذا الراوي مما رواه الشيخ الطوسي، لا مما وصل إليه، فيكون قيد الرواية هو المأخوذ لا قيد الوصول[1].

وقد سعى الحائري ـ رغم ميله إلى الاحتمال الرابع أكثر من ميله إلى احتماله الخاصّ هذا الذي طرحه ـ إلى القول بأنّه لا فرق بين الاحتمالين على مستوى النتيجة والعمل؛ ربما لأنّ

---

(١) انظر: القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٣؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، الهامش: ١.

ما وصل للشيخ قد رواه عادةً، نعم لو أنّ شخصاً رأى كتاباً في مكتبة الطوسي ولم يرو الشيخ عن هذا الكتاب، فهنا يصحّ تطبيق نظريّة التعويض على الاحتمال الرابع دون الخامس[١].

ويخضع هذا التفسير للمناقشات التي قدّمناها في التفسير الرابع، إلا أنّه يمكن مناقشته في نفسه بما يضعفه ممّا التفت إليه الحائري نفسه أيضاً، وذلك أنّ قيد الرواية غير موجود في كلام الطوسي، ولا توجد قرينة مباشرة عليه، ولو أراده الطوسي لذكر ذلك بقوله: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته التي رويناها، ومع ذلك لم نجد عنده شيئاً من هذه التعابير، فإضافة هذا القيد الزائد بلا دليلٍ خلافُ ظاهر الإطلاق من العبارة، وإنّما أخذنا في التفسير الرابع قيد الوصول لعدم القدرة على التحرّر منه، مما يفرضه موجوداً؛ وهذا بخلاف هذا القيد الذي طرحه الحائري[٢]، فالحقّ أنّ هذا الاحتمال ضعيف.

والطريقة عينها التي ذكرها الحائري في ردّ هذا الاحتمال تصلح لردّ تعيّن الاحتمال الرابع، حيث لم يُذكر في العبارة قيد: (وصلني)، كما تقدّم.

الاحتمال السادس: كون الطرق طرقاً لأسماء الكتب فقط

الاحتمال التفسيريّ السادس: أن يكون المقصود أساساً من طرق الفهرست ورجال النجاشي، ليس وصول نُسخ الكتب بهذه الطرق بالضرورة إلى الطوسي والنجاشي، وإنّما مفهومٌ أعمّ من ذلك، وهو وصول أسماء هذه الكتب أو وصول ما يُثبت للطوسي أنّ لفلاناً كتباً هي كذا وكذا، سواءٌ وصلته النسخة أم لم تصل. فيكون معنى: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته، هو أنّنا علمنا بأنّ له كتباً هي كذا وكذا وأنّه روى كتباً أخرى هي كذا وكذا، وقد حصل لنا العلم بهذا كلّه عن طريق فلان عن فلان.

---

(١) انظر: القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٣، ٥٤؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، الهامش.

(٢) انظر: الربيع، نظريّة تعويض الأسانيد: ٧٢.

وإذا صحّ هذا الاحتمال، فقد يقال بأنّه سوف تنهار نظريّة التعويض برمّتها على مستوى كتابي الفهرست للطوسي والنجاشي.

هل تقع طرق الفهارس إلى واقع النُّسَخ أو لا؟

وتعدّ هذه القضيّة بحثاً بالغ الأهميّة في حدّ نفسه، بصرف النظر عن نظريّة التعويض، ويكاد لا يكون له عينٌ ولا أثر في كتب السابقين بشكل تحليلي مستقلّ، وإنّما طُرح في العقود الأخيرة في أوساط الباحثين في التراث والرجال والنسخ وغير ذلك.

وتوجد هنا فرضيّات في هذه القضيّة يمكن طرحها:

أ. فرضيّة كون طرق الفهارس لأسماء الكتب فقط (آصف محسني)

الفرضيّة الأولى: وهي الفرضيّة التي يختارها هذا التفسير السادس لجملة: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، وهو أنّ هذه الطرق ليست طرقاً لواقع الكتب بالضرورة، بل هي طرقٌ لأسماء الكتب لا للنسخ، دون أن يمنع ذلك من أن تكون جملة من هذه الكتب قد وصلت نُسخها بالفعل للطوسي أو النجاشي عبر هذه الطرق، كما لا يمنع الأمر أن يُستفاد أحياناً بقرينة هنا أو هناك أنّ هذا الطريق أو ذاك هو طريق لواقع الكتب، لكنّ ذلك يحتاجُ لقرينة خاصّة في هذا المورد أو ذاك.

وكأنّ الطوسي، وفقاً لهذه الفرضيّة، قد عمد إلى مكتبته، فنظر إلى ما فيها من كتب فدوّن أسماءها، ثم نظر فيما عند أقرانه وما في كتب الفهارس هنا وهناك، مثل ما عند ابن النديم، ورجال أبي العباس، والعقيقي وابن بطّة وغيرهم (ونحن نعرف ـ كما أسلفنا ـ أنّ الطوسي قد اعتمد على الكشي وعلى ابن النديم في كتابه الفهرست)، فلعلّه أخذ من ابن النديم أن لزيدٍ كتاب كذا وكذا، فنقل في فهرسته أنّ لفلانٍ كتاباً، وطريقه لإثبات أنّ لفلانٍ كتاباً هو ما ذكره فلانٌ عن فلان عن فلان، فذكرُ السند المتصل إلى الراوي يُراد به ذكر طريقٍ إليه يُثبت منه نفسه أنّ له كتاب كذا وكذا، سواء وصل الكتاب بعينه إلى الطوسي أم لم يصل، فضلاً عن أن يكون الطوسي روى من هذا الكتاب أو لم يروِ.

ويعدّ الشيخ آصف محسني من أبرز أنصار هذه الفرضيّة، حيث دافع عنها في بحوثه الرجاليّة، لكنّه في الطبعة الأخيرة من بحوثه، والتي صدرت عام ١٤٣٦هـ، أحدث تعديلاً في موقفه نتيجة جواب طرحه السيد السيستاني في هذه القضيّة[١]، وسوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله.

وتعزّز هذه الفرضيّة، بعدّة أمور، ذكر بعضها العلماء ونضيف بعضاً آخر:

أوّلاً: إنّه من البعيد أن يكون الطوسي قد قرأ كلّ هذه الكتب التي ذكرها، وقرأ كلّ كتابٍ مرّات عدّة؛ لأنّه وصله بطرقٍ عديدة، ولم يذكر سوى بعضها، وبعض هذه الكتب كبير الحجم جداً مثل كتب الصدوق والكليني، بل لقد ترجم الطوسي أبا الفرج الإصفهاني، وذكر أنّ له كتاب الأغاني وأنّه كبير، وأنّه أخبره بجميع كتبه جماعة عنه[٢]، أي أنّه قرأ كتاب الأغاني أو استنسخه وطابقه عدّة مرات، فهل هذا معقول؟!

إنّ مراجعةً سريعة لفهرس الكتب التي ذكرها السيد عبد العزيز الطباطبائي، لما ورد في فهرست الطوسي، تدلّنا على أنّ الطوسي ذكر ما يقرب من ألفي كتاب[٣]، فهل يُعقل أنّ الطوسي قد قرأ هذه الكتب عدّة مرات؟! واللطيف أنّه لم يذكر تمام طرقه لهذه الكتب، كما صرّح النجاشي بأنّه سيكتفي بطريقٍ واحد حتى لا تكثر الطرق[٤].. هذا فضلاً عن كتب غير الشيعة التي وصلته ولم ينقلها لنا؛ لعدم شمول الفهرست لها.

ثانياً: إنّ التأمّل في غرض تصنيف الفهارس يعطي قناعةً تامّة بأنّه ليس غرض صاحب الفهرست تحصيل طريق لواقع النسخة، حتى يُتعب نفسه بجمع كلّ هذه النسخ عبر كلّ هذه الطرق، بل المهم هو أن يُثبت صحّة نسبة كتاب كذا وكذا لهذا المؤلف، وأنّ عنده هذا الكتاب وأنّه من تأليفه، أمّا ما هو غير ذلك فليس بحاجةٍ إليه إطلاقاً، خاصّة وأنّ بعض

---

(١) انظر: بحوث في علم الرجال: ٣٠٩ ـ ٣٢٢.

(٢) انظر: الفهرست: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣) انظر: الفهرست ـ تحقيق الطباطبائي ـ: ٥٩١ ـ ٦٧٤.

(٤) رجال النجاشي: ٣.

هذه الكتب مما لا يحتاجه أمثال الطوسي، حتى يضيّع وقته في تلقّيه والحصول على نسخته[١].

ثالثاً: ما ذكره الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست، حيث قال: «فإنّي لما رأيت جماعةً من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث، عملوا فهرست كتب أصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الأصول، ولم أجد منهم أحداً استوفى ذلك، ولا ذكر أكثره، بل كلّ منهم كان غرضه أن يذكر ما اختصّ بروايته (أو) وأحاطت به خزانته من الكتب، ولم يتعرّض أحد منهم لاستيفاء جميعه..»[٢].

فهذا التعبير شاهدٌ على أنّ الطوسي لم يقف عند ما وصله من الكتب وكان في خزانته، كما كان يفعل من سبقه، وإنّما تخطّى دائرة ما اختصّ برواياته أو أحاطت به خزانته إلى ما هو خارج ذلك، فأيّ معنى لهذا لو كانت الطرق معناها وصول نسخ إليه؟! فما الفرق بينه وبين غيره إذاً؟!

رابعاً: إنّ ذكر الطوسي والنجاشي ـ بعد ترجمة الراوي ـ طريقاً إلى كتبه، ليس بظاهرٍ عرفاً في كون الطريق طريقاً إلى النُّسخ، ففي بعض الأحيان بعد أن تُذكر الكتب يقولون: رويناه بهذا السند.. وفي مثل هذه الحالات يكون هذا الطريق طريقاً إلى الكتب نفسها بنُسخها، أما عندما يجري تعداد الكتب، ثم يقال: أخبرنا فلان عن فلان عنه، فهذا لا يدلّ على وصول نسخةٍ من الكتاب، فليس كلّ طريق يُذكر بظاهر في وصول النسخة.

بل قد يقال ـ كما ذكر الشيخ آصف محسني ـ: إنّ كلمة أخبرنا ليست متعيّنة الظهور في المناولة، بل حتى جملة: روينا، هي كذلك؛ لأنّها تنظر لحال الراوي، بينما جملة أخبرنا تنظر لحال المرويّ عنه، فالفرق اعتباريّ، نعم في موارد خاصّة يصرّح الشيخ فيها بالقراءة والسماع والإجازة، وهذا يعني أنّ المناولة تحتاج لمزيد بيان غير مجرّد الإخبار[٣].

---

(١) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣١١.

(٢) الفهرست: ٣١ ـ ٣٢.

(٣) بحوث في علم الرجال: ٣١١ ـ ٣١٢. نعم يظهر من الشيخ التردّد في موضعٍ آخر في توحيد

خامساً: لو صحّت نظريّة التعويض، وفقاً لتفسير الطرق بأنّها طرقٌ إلى النُّسَخ، فهذا معناه أنّ الطوسي مثلاً كانت لديه لكلّ كتابٍ أعداد من النسخ، وفي العادة تختلف النُّسخ فيما بينها، مع أنّنا لم نجد أيَّ حديث عن اختلاف النسخ على الإطلاق، سوى في موارد نادرة، مثل نُسخ كتب العلاء بن رزين القلاء.

بهذا ربما يجري التشكيك في كون هذه الطرق طرقاً إلى النسخ، وإنّما بعضها كذلك، وبعضها ليس كذلك.

سادساً: إنّ هناك مجموعة من النصوص والعيّنات في كلمات الطوسي والنجاشي تساعد على فرضيّة أنّ بعض هذه الطرق ليس طريقاً للنسخ، ونذكر أهم هذه العيّنات:

العيّنة الأولى: ما ذكره النجاشي في ترجمة علي بن محمد العدوي، حيث قال: «له كتب كثيرة، منها كتاب الأنوار والثمار. قال لي سلامة بن ذكا: إنّ هذا الكتاب ألفان وخمسمائة ورقة، تشتمل على ذكر ما قيل في الأنوار والثمار من الشعر. كتاب النزه والابتهاج. قال سلامة بن ذكا: إنه نحو ألفين وخمسمائة ورقة.. [ويعدّد بعض الكتب وينقل عن ابن ذكا وصفها ثم يقول] أخبرنا سلامة بن ذكا أبو الخير الموصلي رحمه الله بجميع كتبه»[1].

فلو كان الطريق إلى نفس الكتب، فما معنى نقل توصيفات ابن ذكا لهذه الكتب، فالمفروض أنّها عند النجاشي؟!

العيّنة الثانية: ما جاء في ترجمة الطوسي في الفهرست لإسماعيل بن علي العمي، حيث قال: «له كتب كثيرة، منها كتاب ما اتفقت عليه العامّة بخلاف الشيعة من أصول الفرائض. أخبرنا به أحمد بن عبدون قال: أخبرنا أبو طالب الأنباري، قال: أبو بشر أحمد بن إبراهيم، قال: حدّثنا عبد العزيز بن يحيى بن أحمد، قال: سمعت إسماعيل بن علي يقرأ هذا الكتاب»[2]، فإنّ الطوسي قال بأنّه أخبره به ابن عبدون، ولما أكمل السند وجدنا عبد

معنى (روينا ـ أخبرنا)، فانظر: المصدر نفسه: ٣١٤.

(١) رجال النجاشي: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٢) الفهرست: ٤٨.

العزيز بن يحيى يفيد بأنّه سمع صاحب الكتاب يقرؤه، ولم يقل بأنّه سمع الكتاب منه، فكأنّه يريد إثبات أنّ له كتاباً بشهادة عبد العزيز بسماع المؤلّف يقرأ في هذا الكتاب، وإلا لقال: عن عبد العزيز عن إسماعيل به، أو سمعت الكتاب منه وهكذا..

العيّنة الثالثة: ما ورد في فهرست الطوسي، عند ترجمة يونس بن عبد الرحمن، حيث جاء: «له كتبٌ كثيرة، أكثر من ثلاثين كتاباً، وقيل: إنّها مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة.. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن أبي جعفر بن بابويه..»[1].

فإنّه إذا كانت قد وصلته الكتب جميعها، فما معنى أن ينقل القول بأنّها مثل كتب الحسين بن سعيد وأزيد، والمفروض أنّها عنده؟! إنّ هذا النقل يوحي بأنّها ليست عنده بأجمعها.

العيّنة الرابعة: ما ذكره النجاشي في ترجمته لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، حيث قال: «.. وذكر بعضُ أصحابنا أنّ له كُتباً أخر، منها: كتاب التهاني، كتاب التعازي، كتاب أخبار الأمم، أخبرنا بجميع كتبه الحسين بن عبيد الله..»[2]. فلو كان تعبير «جميع كتبه» دقيقاً بحيث وصلته جميع الكتب، فما معنى أن ينقل عن بعض الأصحاب أنّ له كتباً أخرى ولا يعلّق بنفيها، وربما يقرب من هذا كلام الطوسي أيضاً[3].

العيّنة الخامسة: ما جاء عند الطوسي في ترجمة عبد الله بن جعفر الحميري، حيث ذكر أنّ له كتباً، منها كتاب الدلائل.. ثم قال: «وزاد ابن بُطّة كتاب الفترة والحيرة، وكتاب فضل العرب. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخُ المفيد رحمه الله، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن، عنه، وأخبرنا بها ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عنه»[4]. فكيف يصحّ من الطوسي أن يدّعي أنّ المفيد أخبره بجميع الكتب في حال نسب هو نفسه إلى ابن بُطة أنّه ذكر للحميري كتاب كذا وكذا؟! فلو كان إخباره بأنّه رُويت له جميع الكتب

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٦.

(٢) رجال النجاشي: ٧٧.

(٣) الفهرست: ٦٣ ـ ٦٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٧ ـ ١٦٨.

صحيحاً لما كانت هناك حاجة لذكر ابن بُطة، بل المفروض أنّ الكتاب بين يديه.

العيّنة السادسة: ما جاء في ترجمة الطوسي للحسن بن محبوب، حيث قال: «وله كتب كثيرة، منها: كتاب المشيخة، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الفرائض، كتاب النكاح، كتاب الطلاق، كتاب النوادر نحو ألف ورقة. وزاد ابن النديم كتاب التفسير، كتاب العتق، رواهما أحمد بن محمّد بن عيسى وغير ذلك. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي.. (ويذكر عدّة طرق ثم يقول)، وأخبرنا بكتاب المشيخة قراءةً عليه أحمد بن عبدون، عن..»[١].

فذكره لما قاله ابن النديم كيف يجتمع مع قوله بأنّه أخبره بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان؟!

العيّنة السابعة: ما ذكره الطوسي في ترجمة محمد بن أبي عمير، حيث قال: «وله مصنّفات كثيرة، وذكر ابن بُطّة: إنّ له أربعة وتسعين كتاباً، منها: كتاب النوادر.. ومسائله عن الرضا عليه السلام، وغير ذلك. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة..»[٢]. والأمر صار واضحاً.

العيّنة الثامنة: ما ذكره النجاشي في ترجمة إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، حيث قال: «روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وكان خصيصاً والعامة لهذه العلّة تضعفه. وحكى بعض أصحابنا عن بعض المخالفين أنّ كتب الواقدي سائرها إنما هي كتب إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، نقلها الواقدي وادّعاها. وذكر بعض أصحابنا أنّ له كتاباً مبوّباً في الحلال والحرام عن أبي عبد الله عليه السلام. أخبرنا أبو الحسن النحوي قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدّثنا المنذر بن محمد القابوسي، قال: حدّثنا الحسين بن محمد الأزدي، قال: حدّثنا إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، بكتابه»[٣].

ورغم أنّ ظاهر عبارته أنّه ينسب وجود كتاب مبوّب له إلى بعض أصحابنا، لكنّه يذكر

(١) المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٣) رجال النجاشي: ١٤ ـ ١٥.

طريقاً!

سابعاً: ما ذكره الشيخ آصف محسني، من أنّه لو كانت هذه الطرق واقعيّةً إلى النسخ نفسها، لذكر ذلك الشيخ الطوسي ولو في بعض الموارد من كتبه خاصّةً الفهرست، مع أنّنا لا نجد عيناً ولا أثراً لذلك(١).

ثامناً: يظهر من الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست أنّه بصدد استقصاء تصانيف الأصحاب وأصولهم، وينصّ على أنّه سيبذل جهده ومقدار وسعه في ذلك، لكنّنا نجده في عدّة مواضع ـ كما نجد النجاشي ـ يذكر راوياً ويقول بأنّ له كتباً منها كذا وكذا، ثم يذكر طريقه إلى جميع كتبه، فلو كانت كافّة كتبه قد وصلته، فلماذا لا ينصّ على سائر الكتب وأسمائها وهو بصدد التتبّع والاستقصاء؟! إنّ هذا يدلّ على أنّه لم تصل إليه تمام كتب الرجل، رغم قوله بأنّه أخبره بكتبه جميعها فلان عن فلان.

ومن نماذج هذه الحال يمكن ذكر الآتي:

أ ـ ما ذكره النجاشي في ترجمة الحسين بن علي بن سفيان البزوفري، حيث قال: «له كتبٌ، منها: كتاب الحج، وكتاب ثواب الأعمال، وكتاب أحكام العبيد، قرأت هذا الكتاب على شيخنا أبي عبد الله رحمه الله، كتاب الردّ على الواقفة، كتاب سيرة النبي والأئمّة عليهم السلام في المشركين. أخبرنا بجميع كتبه أحمد بن عبد الواحد أبو عبد الله البزاز عنه»(٢).

ب ـ ما ذكره الشيخ الطوسي في ترجمة إبراهيم بن سليمان النهمي، حيث قال: «له من الكتب: كتاب النوادر، كتاب الخطب.. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته أحمد بن عبدون..»(٣).

ج ـ ما ذكره الطوسي في ترجمة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، قال: «وصنّف كتباً منها: كتاب التوحيد، كتاب فضل النبي صلى الله عليه وآله.. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته

(١) الفهرست: ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٢) رجال النجاشي: ٦٨.
(٣) الطوسي، الفهرست: ٣٨ ـ ٣٩.

عدّة من أصحابنا..»[١].

والأمر عينه تكرّ من الطوسي في ترجمة أحمد بن محمّد السواق، وأحمد بن محمّد بن سعيد، وأحمد بن إبراهيم العمي، والحسن بن محبوب، والحسن بن محمّد بن سماعة، والحسن بن حمزة العلوي، وحريز بن عبد الله السجستاني، وسعد بن عبد الله القمي، وسلمة بن الخطاب، وعلي بن الحسين القمي، ومحمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن مسعود العياشي، ومحمد بن عبد الله الشيباني، وابن أبي عمير، وغيرهم[٢].

تاسعاً: ما ألمح إليه الشيخ آصف محسني، ويمكن توضيحه بأنّ طريقة الشيخ الطوسي في بعض المواضع كانت تقوم على ذكر أنّه أخبره بهذا الكتاب أو ذاك فلان قراءة عليه أو إجازةً أو سماعاً، لكنّ هذا ما استخدمه الطوسي في بعض المواضع فقط، فلو كانت كلّ الكتب وصلت إليه بنُسخها عبر السماع أو القراءة أو الإجازة المبنيّة على المناولة، لما كانت هناك ضرورة للتمييز بين هذه الموارد المنصوصة وبين سائر الموارد التي ذكر فيها الطرق إلى الكتب والمصنفات، فنفس ذكره وتخصيصه بعض الكتب بهذه التنصيصات شاهد أنّ سائر الطرق ليس حقيقيّةً إلى واقع النُّسَخ، وإلا فما هو الموجب للتمييز؟![٣].

بهذه المعطيات يمكنن تعزيز الفرضيّة الأولى التي لا ترى قيمةً موضوعيّة لطرق الفهارس، ما لم تقم قرينة صالحة مفيدة في المقام.

تقويم الفرضيّة الأولى وشواهدها التسعة

إلا أنّ مجموعة المعطيات هذه تعرّضت أو قد تتعرّض لبعض المداخلات وأبرزها:

١ ـ إنّ كثرة الكتب والطرق، وعدم انسجامها مع وقت الطوسي وإمكاناته، يمكن

(١) المصدر نفسه: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ٧١ ـ ٧٢، ٧٤ ـ ٧٥، ٧٦، ٩٦ ـ ٩٧، ١٠٣، ١٠٤، ١١٨، ١٣٥، ١٤٠، ١٥٧، ٢١٠ ـ ٢١١، ٢١٢ ـ ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨ ـ ٢١٩، و..

(٣) بحوث في علم الرجال: ٣١١ ـ ٣١٢.

تفسيره على قانون الإجازات المبنيّة على المناولات، حيث كان الطوسي يحصل على نسخة من الطريق الأوّل، ثم يحصل على نُسخةٍ أخرى للكتاب نفسه من الطريق الثاني، وربما كلّف شخصاً بالاستنساخ، وآخر بمقارنة النُّسختين يثق بهما ويطمئنّ لهما، وشخصيّات مثل الطوسي والنجاشي يمكنهم فعل ذلك من خلال تلامذتهم والمقرّبين منهم، فأيّ مانعٍ من هذا الأمر؟!

بل يمكن فرض أنّ الطوسي فعل ذلك بنفسه في الكثير من هذه الكتب، وذلك أنّنا لو فرضناه خصّص ساعةً من يومه للتدوين، فإنّه من المعقول أن يكتب يوميّاً خمس صفحات من القطع الوزيري في الحدّ الأدنى، وهذا يعني أنّه سوف يدوّن في السنة الواحدة ١٨٢٥ صفحة، وخلال خمسين عاماً (والطوسي ألّف الفهرست أواخر عمره) يمكن للطوسي أن يدوّن ٩١٢٥٠ صفحة، وأغلب الكتب التي يتحدّث عنها الطوسي صغيرة الحجم، وبالتالي فالأمر ممكن وغير مستبعد.

٢ ـ إنّ فرض أنّ غرض الطوسي هو فقط وفقط إثبات وجود كتب لهؤلاء المصنّفين ليس واضحاً، فصحيح أنّ هذا من أهم أغراضه، لكنّه لا يمنع الأمر أنّه مهتمّ بالنسخ والكتب، خاصّةً وأنّ الطوسي عالم ديني ومرجعٌ في الشريعة ومحدّث وفقيه ومتكلّم ومفسّر معنيّ بالدراسات الدينيّة، وليس مجرّد باحث في الفهارس مختصّ بهذا المجال، فمن الطبيعي أن تتكوّن لديه اهتمامات بنُسخ الكتب وأحوالها، والاهتمام بالنُّسخ لم يكن أمراً نادراً، بل هو أمرٌ متداول.

وبعبارةٍ أخرى: إنّه لو دلّ الطريق عرفاً على وصول النسخ فإنّ مجرّد كون الطوسي معنيّاً بإثبات نسبة الكتب لأصحابها، لا يشكّل قرينةً صارفة عن دلالة السند على وصول النسخة، فالعبرة هناك، وإذا لم يكن السند دالاً على وصول النسخة وظاهراً في ذلك لم تثبت النسخ بهذه الأسانيد، بلا فرق على الجهتين بين كون قضيّة النسخ من شؤون الطوسي وأغراضه هنا أو لا. فما ذكره المحسني ينفع في ردّ دعوى من يدّعي أنّ الطوسي في الفهارس معنيّ بالنسخ فهذا يحتاج لإثبات، لكنّ عدم ثبوت كونه معنيّاً بالنسخ لا يمنع

من كون هذه الطرق طرقاً إلى النسخ، فليس الأمر بنحو الـ (بشرط لا) من حيث الزيادة، بل هو بنحو الـ (لا بشرط) من حيثها.

وأمّا القول بأنّ بعض هذه الكتب لم يكن من ضمن اهتمامات الطوسي فهو غير واضح، فإنّ الطوسي خاصّة كان موسوعيّاً في تأليفاته، بل كانت الاهتمامات في ذلك الزمان متنوّعة، مما يعني أنّه معنيٌّ بكتب الحديث والتفسير واللغة والأدب والتاريخ والكلام وغيرها.

٣ ـ أمّا عبارة الطوسي في مقدّمة الفهرست، فلعلّه يريد الإشارة إلى اقتصار كلّ واحد على مكتبته الشخصيّة مع كون مكتبته صغيرةً، بخلافه هو ممّن كانت لديه مكتبةٌ عظيمة، كما يحدّث التاريخ، فهذا أشبه شيء بالسيد المرعشي النجفي رحمه الله في زماننا، حيث يحقّ له أن يقول هذه الجملة مريداً ذلك، علماً أنّ الاختصاص بالرواية قد يضيّق الدائرة، فكأنّ كلّ واحد منهم كان يروي ما هو من مختصّاته لا المشترك بينه وبين غيره، على خلاف الطوسي والنجاشي.

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا التعليق غير مقنعٍ بشكل حاسم وإن كان قريباً؛ لأنّنا نفترض افتراضاً أنّ الطوسي ناظر إلى صغر حجم مكتبات من قبله، مع أنّه كان بإمكانه أن يشير مباشرةً إلى أنّهم ذكروا ما في مكتباتهم، ولكنّها كانت محدودة، فيما توفّرت لي بحمد الله كتبٌ كثيرة، واستقصيت حتى بنيتُ مكتبةً عظيمة في هذا الصدد. وأمّا مسألة ما اختصّ بروايته، فإنّها كما تحتمل ما يكون من مختصّاته، تحتمل بشكل أكبر أنّه لن ينقل إلا ما حظي بروايةٍ له، وإلا فمن البعيد أن يصنّف الرجل فهرساً لخصوص الكتب التي لم يروها أحدٌ غيره!

والذي يترجّح بالنظر أنّ مقدّمة الطوسي في الفهرست لا يمكن تغافلها، وإن كانت دلالتها ليست حاسمةً في إثبات الفرضيّة الأولى هنا.

٤ ـ وأما عدم ظهور عبارة الطوسي والنجاشي في كون الطرق طرقاً إلى الكتب نفسها، فهو خلاف الظاهر مع قصر النظر على العبارة فقط، فإنّ العبارات متشابهة، وعبارة

النجاشي التي نقلناها تجعل الطريق إلى نفس الرجل، وهذا أوضح في إفادة ما نريد. بل لو كانت الطرق إلى ثبوت نسبة كتب للمترجَم له، لكان يفترض أن يقول في الأصحّ: فلان بن فلان، ثقة، له كتب وهي كذا وكذا، أخبرنا بذلك فلان، ويكون مرجع الإشارة هو أنّه أخبرنا بأنّ له كتباً فلان عن فلان، بينما نجد النصّ يقول: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته، على أنّ كلمة: أخبرنا وحدّثنا وأمثالها من التعابير الشائعة في علم الحديث والمتضمّنة حصول السماع أو القراءة؛ لأنّها من أعلى طرق تحمّل الحديث، ولهذا تُقدّم على مجرّد العنعنة عند كثيرين. إلا إذا قيل بأنّ فهم غرض أصحاب الفهارس يعيق إسقاط مصطلح المحدّثين على عملهم.

نعم، ثمّة نصّ يربك هذا الظهور، وهو قول الطوسي المتقدّم: «له كتب كثيرة، منها كتاب ما اتفقت عليه العامّة بخلاف الشيعة من أصول الفرائض. أخبرنا به أحمد بن عبدون قال: أخبرنا أبو طالب الأنباري، قال: أبو بشر أحمد بن إبراهيم، قال: حدّثنا عبد العزيز بن يحيى بن أحمد، قال: سمعت إسماعيل بن علي يقرأ هذا الكتاب»[1]، فإنّ تعابير حدّثنا وأخبرنا به، لا تنسجم مع نهاية المقطع كما تقدّم.

هذا، وسيكون لتحديد معنى (رواياته) دور في بحثنا هنا، فانتظر.

٥ ـ وأما تعدّد النسخ مع عدم الإشارة لاختلافها، فهذا لا يدلّ على عدم كون الطرق طرقاً للكتب بواقعها، وذلك لاحتمال أنّ ما وصلهم من نُسخ لم تكن فيه في العادة اختلافات إلا بمقدار بسيط، إمّا لا يستحقّ أن يذكر بشكل مركّز، أو أنّهم غير متعهّدين بذكره (أو لا دليل على تعهّدهم هذا) بحسب عرف عمل المفهرسين، إلا إذا كانت النسخ مختلفة اختلافاً فاحشاً مشهوراً.

٦ ـ أمّا النصوص والعيّنات التي ذكرناها لإثبات الفرضيّة الأولى، فالحقّ أنّه لو فسّرنا جملة: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته، بأنّ المراد منها الاحتمال الأوّل أو الثالث المتقدّمَين،

(١) الفهرست: ٤٨.

صحّ هذا الإشكال هنا بشكل قاطع، لكن لو فهمنا من عبارة الطوسي والنجاشي أنّه يتحدّث عن جميع الكتب والروايات التي يعتقد هو بنسبتها للراوي، أو جميع الكتب والروايات التي وصلته هو من الراوي، أو وصلته وروى منها، ففي هذه الحال، لا يوجد أيّ تهافت في كلماته؛ لأنّه يذكر مجموعة كتب للراوي، ثم يقول بأنّ فلاناً زاد كتاب كذا وكذا، لكن أخبرني بجميع الكتب التي أؤمن بنسبتها إليه، أو أخبرني بجميع الكتب التي وصلتني منه، فلانٌ عن فلان، فهذا لا غرابة فيه، فهذه العيّنات تصلح ردّاً حاسماً على الاحتمال الأوّل والثالث من الاحتمالات المتقدّمة، واللذين تمّ استبعادهما جداً من قَبْل.

٧ ـ وأمّا أنّه لابدّ أن يُلفت الطوسي أو النجاشي النظر لواقعيّة الكتب ولو هنا أو هناك، فهذا لا مبرّر له؛ إن لم نقل بأنّه قد أُلمح لذلك وفقاً للشواهد التي سوف تأتي عند الحديث عن الفرضيّة اللاحقة، فلعلّ هذا الأمر كان معروفاً بينهم في كون هذين الرجلين يذكران الكتب التي يُفترض ضمناً أنّها وصلت إليهما بالنسخ والأوراق، فإذا كان هذا الأمر معروفاً لم تعد هناك حاجة للبيان، بل لو فرض أنّ عبارة: أخبرنا، دالّة عرفاً على ذلك، كانت لوحدها كافية في هذا التوضيح.

وبعبارة ثانية: ليس هناك من مُلزم لوجود إشارة لهذا الأمر إلا إذا افترضنا سلفاً أنّ مناهج المفهرسين الشائعة في ذلك الزمان كانت تقوم على عكس طريقة واقعيّة الكتب ونسخها، الأمر الذي يعزّز وجود ضرورة منطقيّة في هذا التوضيح، وإن لم يكن عدمه نافياً. كيف والمفهرسين الواصلة كتبهم لم يتعارف عنهم ذكر الطرق كما فعل الطوسي والنجاشي.

٨ ـ أمّا أنّه يذكر الطوسي والنجاشي أنّ لفلانٍ كتباً، لكن لا ينصّان على تسميتها جميعاً، بل يشيران لوجود بعضها بتعبير: منها..، فهذا لا علاقة له ببحثنا؛ وذلك أنّ الطوسي والنجاشي لو لم تكن هذه الطرق طرقاً لواقع الكتب عندهم، فهي طرقٌ لأسمائها، كما قال الشيخ آصف محسني نفسه صاحب الفرضيّة الأولى هنا، فإذا وصلتهما أسماء جميع الكتب فلماذا لم يذكرا هذه الأسماء كلّها أيضاً؟! إنّ هذه القضيّة متساوية النسبة إلى فرضيّة واقعيّة

الكتب وفرضيّة أسمائها كما هو واضح، فلا تصلح شاهداً في المقام.

٩ ـ إنّ الحديث عن التمييز في لغة الطوسي والنجاشي بين الكتب بـ (أخبرنا) و (قراءة وسماعاً و..)، هو قرينة جيّدة والحقّ يقال، فإذا كانت مطلق الطرق طرقاً تحتوي السماع أو القراءة أو المناولة أو نحو ذلك، فلا حاجة لهذا التنصيص في هذه الموارد، ولكنّ هذا لا يشكّل دليلاً لتأسيس قاعدة هنا، بل هو عمليّة إرباك؛ إذ قد يكون الطوسي أراد ـ في بعض الموارد ـ تبيين طريقة وصول النسخة إليه، وأنّها عبر الإجازة أو السماع أو القراءة أو نحو ذلك، دون أن ينفي هذا الأمر أنّ الكتب وصلت إليه جميعاً، وربما لأنّه يريد توضيح طريقة الوصول في بعض الكتب لوجود نقاش فيها أو لمزيد بيان حولها.

لكن الحقّ كما قلنا أنّها إشارة لطيفة تستحقّ التوقف عندها عند مقاربة مجموع المعطيات المتوافرة للفرضيّات المتعدّدة هنا.

وبهذا يظهر أنّ الحديث عن إبطال طريقيّة الطرق إلى واقع الكتب لا تتوفّر له شواهد حاسمة، عدا مقدّمة الطوسي في الفهرست والتمييز في التعابير كما ذكرنا أخيراً، فهاتان قرينتان تنضمان لبعض ما طرح هنا أيضاً؛ لتشكيل قيمة احتماليّة مربكة لسائر الفرضيات، دون أن تكون كافية لإثبات هذه الفرضيّة بخصوصها، ولابدّ من تحليل معطيات سائر الفرضيات في المسألة؛ للتوصّل إلى مقارنة ومقاربة شاملة بين هذه المعطيات والوثائق.

ب ـ فرضيّة أنّ طرق الفهارس لواقع النُّسَخ والكتب (الرأي السائد)

الفرضيّة الثانية: وهي الفرضيّة المشهورة التي عليها تقوم نظريّة التعويض هنا، حيث ترى أنّ جميع طرق الفهارس هي طرقٌ حقيقيّة إلى واقع النسخ، وليست طرقاً لأسماء الكتب، إلا إذا قامت قرينةٌ خاصّة هنا أو هناك على ذلك[1].

ويمكن تعزيز هذه الفرضيّة بمجموعة معطياتٍ، نستعرضها ثم نعمل على تقويمها إن

(١) انظر: الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٩، الهامش.

شاء الله، وأهمّها:

أوّلاً: لقد وجدنا الطوسي والنجاشي و.. في مواضع متعدّدة يعبرّون بأنّهم لم يروا هذا الكتاب ولا يذكرون طريقاً بعد ذلك، ففي ترجمة النجاشي لإبراهيم بن سليمان بن أبي داحة المزني، قال: «له كتب ذكرها بعض أصحابنا في الفهرستات لم أرَ منها شيئاً»[1]، وقال في ترجمة أحمد بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان: «ذكره أصحابنا في المصنّفين، وأنّ له كتاباً يصف فيه سيدنا أبا محمدعليه السلام، لم أرَ هذا الكتاب»[2]. وفي ترجمته لأحمد بن ميثم قال: «له كتب، لم أرَ منها شيئاً»[3]، وقال الشيخ الطوسي في ترجمة إبراهيم بن سليمان قريب مما قاله النجاشي أيضاً[4]، وقال النجاشي في ترجمة أبي سلمة البكري: «له كتاب التوحيد كلام، وهو كتابٌ لم نره، ولم يخبرني عنه أحد من أصحابنا أنّه رآه، غير أنّه ذكر في الفهرستات»[5].

فمثل هذه النصوص لم يرد معها ذكرٌ لأيّ طريق، وهذا يعني أنّ هناك ارتباطاً بين رؤية الكتاب وبين الطريق، فحيث لم تجرِ رؤيةُ الكتاب لم نجد ذكراً لطريق من الطوسي والنجاشي إليه، بل اكتفيا بذكر اسم الكتاب.

ثانياً: ما أشرنا له سابقاً من طرق الطوسي إلى نسخ كتب العلاء بن رزين القلاء، فهذا خير شاهد على أنّ الطرق كانت للنسخ، وتوضيحاتهم في أحوال الكتاب أحياناً مثل بيان حجمه أو عدد أوراقه، وشرح حال نسخته أو نسخه، شاهد على أنّ ما كانوا يتداولوه هو النسخ وليس الأسماء.

ثالثاً: لو لم تكن هذه الطرق طرقاً إلى الكتب نفسها ونسخها، فما هي الفائدة منها؟

قد تقول: إنّ الفائدة في إثبات أنّ لفلانٍ كتاباً، وهذا لا يَثبت إلا بطريق.

(١) رجال النجاشي: ١٥.
(٢) المصدر نفسه: ٨٧.
(٣) المصدر نفسه: ٨٨.
(٤) الفهرست: ٣٥.
(٥) رجال النجاشي: ٣٠٤.

لكنّ الجواب واضح؛ فإنّه لو كان مرادهم إثبات أصل وجود كتاب له، فلماذا لم يجرِ الاكتفاء بما هو موجود في كتب الفهارس من قَبْل، مع أنّنا وجدنا أنّ الطوسي والنجاشي قد ذكرا أحياناً أنّهما لم يريا هذا الكتاب أو ذاك، مع وجوده في الفهارس، في إشارة إلى عدم اعتنائهما بالفهارس.

بل نضيف: إنّ الطوسي والنجاشي إذا كان مرادها إثبات أنّ لفلان كتاباً، فلماذا حصرا طريق الإثبات بالطرق إلى الكتّاب؟ إنّ علماء الفهارس والمصنّفات لا يحتاجون إلى هذه الطرق، فلم نجد ابن النديم ولا غيره ممن سبقه أو لحقه يذكرون طرقاً إلى الكتب عندما يترجمون المؤلّفين، فلو كان الأمر مجرّد إثبات أنّ لهم كتباً لكفى في ذلك وجود ما يشير لذلك في كتب معاصرة لهم أو قريبة العهد منهم، كما نفعل نحن اليوم. إلا أن يقال: إنّ ذلك في ذلك الزمان لا يفيد؛ لاحتمال كون النسخة الواصلة لهذا العالم أو ذاك أو هذا المعاصر أو ذاك مزوّرة مختلقة، فلا يمكن التأكّد إلا بطريقٍ صحيح للمؤلّف نفسه.

إنّ هذا كلّه شاهد على أنّ الطرق كانت طرقاً للنسخ، لا لمجرّد إثبات أنّ له كتاباً.

رابعاً: ذكر النجاشي في مقدّمة كتابه ما يلي: «وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته؛ لعدم أكثر الكتب، وإنما ذكرت ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتابٌ لم أذكره.. وذكرت لرجلٍ طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق، فيخرج عن الغرض»[1].

فإنّ هذا النصّ ظاهرٌ في وصول الكتب إليه، وإلا فما معنى الحديث عن عدم أكثر الكتب؟! فلو كانت الكتب غير متوفّرة لكان يكفي السند إلى أصل وجودها مع أسمائها، كما أنّ الطريق طريقٌ إلى الرجل نفسه، لا إلى إثبات نسبة الكتاب إليه.

خامساً: لو صحّ أنّ هذه الطرق ليست طرقاً لنفس الكتب، فما معنى قيد «ورواياته»، في جملة: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته..»، مهما كان المقصود من الروايات هنا وأنّه الروايات الشفهيّة أو الوقوع في سلسلة الطرق؟ فإنّ هذا معناه على التفسير المتقدّم: أخبرنا

---

(١) رجال النجاشي: ٣.

أنّ له روايات فلانٌ عن فلان، وهذا ما لا معنى له، كما هو واضح.

وهذه القرينة ذكرها السيد الصدر، حين قال بأنّ كلمة (رواياته) قرينة على أنّ (كتبه) هي واقعها، وليس أسماءها، لكن يظهر منه التريّث في الطريق لو قال الطوسي مثلاً: أخبرنا بجميع كتبه، ولم يذكر رواياته؛ لاحتمال كون الطريق إلى الأسماء في هذه الحال[1]. وكأنّه حصر القرينيّة في حال اجتماع الكلمتين.

سادساً: ما تقدّم من أنّ ظاهر عبارات الطوسي والنجاشي في الطرق أنّها طرقٌ لنفس الكتب، فعندما يقول: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته، فهذا معناه أنّ نفس الكتب قد تمّ إخباره بها، لا أصل وجود كتب تُنسب إلى صاحبها.

سابعاً: وهو من أقوى الشواهد هنا، وذكره غير واحد في سياقات متعدّدة، لعلّ أقدمهم السيد محمد العاملي[2]، حيث ذكر الطوسي في المشيخة نصّاً بالغ الأهميّة، ونحن نذكر نصّه في مشيخة التهذيب والاستبصار:

أ ـ أمّا في التهذيب، فقد قال: «قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنَّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرحٌ يطول، هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ رحمهم الله، من أراده أخذه من هناك إن شاء الله، وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة، والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين وسلّم»[3].

ب ـ وأمّا في الاستبصار، فقد قال: «قال مصنّف هذا الكتاب: قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرحٌ يطول، هو مذكورٌ في

---

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢) انظر: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ٢: ٣٦؛ وبحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٥؛ ومباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ والسيستاني، نصّ المراسلة التي ينقلها عنه آصف محسني في بحوث في علم الرجال: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٨٨ (المشيخة).

الفهارست (الفهارس) للشيوخ، فمن أراده وقف عليه من هناك، إن شاء الله تعالى»[١].

وبضمّ هذين النصّين إلى ما أفاده الطوسي في مقدّمة المشيختين، ينتج المطلوب، فقد قال في أوّل مشيخة الاستبصار: «وكنت سلكت في أوّل الكتاب إيراد الأحاديث بأسانيدها، وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الأوّل والثاني، ثمّ اختصرت في الجزء الثالث، وعوّلت على الابتداء بذكر الراوي الذي أخذت الحديث من كتابه أو أصله، على أن أُورد عند الفراغ من الكتاب جملةً من الأسانيد يُتوصّل بها إلى هذه الكتب والأصول، حسب ما عملته في كتاب (تهذيب الأحكام)»[٢].

وقال في مقدّمة مشيخة التهذيب: «والآن فحيث وفّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يُتوصَّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات»[٣].

إنّ هذه النصوص تعني أنّ الطوسي قصد من المشيختين بيانَ الطرق التي توجب صيرورة الخبر مسنداً بالمعنى الحديثي للكلمة، والمتضمّن لكون الطرق طرقاً إلى واقع الكتب لا إلى الأسماء فقط، فعندما يقول في آخر المشيختين بأنّ تفصيل ما ذكره فيهما موجود في الفهارس وفي فهرسته الكبير المستوفى، فهذا معناه أنّ ما هو في المشيخة طرق حقيقيّة لواقع الكتب والنسخ، وبالتالي فما هو موجود في تفصيل تلك الطرق لابدّ وأن يكون طرقاً لواقع الكتب أيضاً، وإلا فلا معنى لكلّ هذه الإحالات.

ويوافق السيد الحائري على هذه القرينة فيما يتعلّق بكتاب فهرست الطوسي، لكنّه يرى أنّه لا يكن فرض هذه الإحالة من الطوسي على الفهارس شاملةً لكتاب النجاشي؛ لأنّه قد صنّف بعد فهرست الطوسي، ووفقاً لمقدّمة النجاشي فإنّ كتابه يختار ذكر الطرق لأسماء

(١) الطوسي، الاستبصار ٤: ٣٤٢ (المشيخة).

(٢) المصدر نفسه ٤: ٣٠٤ ـ ٣٠٥ (المشيخة).

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٤ ـ ٥ (المشيخة).

الكتب لرفع تعيير المخالفين فقط[١].

وقد حاول الشيخ الهادوي الطهراني ردّ هذا التمييز ببعض القرائن التي سبق وذكرناها آنفاً فلا نعيد حيث لا تميّز بين فهرست الطوسي والنجاشي[٢].

ثامناً: ما ذكره الشيخ الهادوي الطهراني، من أنّه لو كانت هذه الطرق طرقاً إلى أسماء الكتب، لكانت متواترةً في العادة، مع أنّنا لا نجدها كذلك[٣].

ومن خلال مجموع هذه الشواهد يتبيّن أنّ هذه الطرق إنّما هي طرقٌ للكتب نفسها، ولنسخها الواصلة إلى الطوسي والنجاشي، لا أنّها طرق لإثبات نسبة وجود كتاب لزيدٍ من الناس.

مطالعة تقويميّة للفرضيّة الثانية وشواهدها الثمانية

ولابدّ لنا من وقفة تأمّليّة في الشواهد التي تُقدّم هنا، وذلك كالآتي:

١ ـ إنّ مجرّد تقارن التصريح بعدم رؤية الكتب مع عدم ذكر سندٍ لها لا يكشف عن كون الطرق طرقاً للكتب بواقعها دائماً؛ وذلك أنّنا لو لاحظنا جملةً من هذه الموارد لرأينا أنّه من الممكن أنّ الطوسي والنجاشي ليس لهما بالفعل أيّ طريق يثبت واقع النسخ ولا أسماء الكتب وانتسابها لأصحابها، كلّ ما في الأمر أنّهم وجدوا أسماء هذه الكتب في الفهارس، والظاهر من منهج الطوسي والنجاشي هنا ـ وأكثر الشواهد هنا من النجاشي ـ أنّهم لا يثقون بما تفرّدت به ولو بعض كتب الفهارس، ولعلّه لكثرة ما فيها من أخطاء، الأمر الذي ينتج ضرورة التثبّت من نسبة الكتب لأصحابها، وهي لا تكون إلا برؤيتها أو بوجود طريق إليها.

ولهذا وجدنا النجاشي يقول في ترجمة أبي سلمة البكري: «له كتاب التوحيد كلام، وهو

---

(١) انظر: مهدي الهادوي الطهراني، تحرير المقال: ١٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ١٣٧.

كتابٌ لم نره، ولم يخبرني عنه أحد من أصحابنا أنّه رآه، غير أنّه ذكر في الفهرستات»[١]، فإنّ إشارته إلى عدم رؤيته وعدم ذكر أحد من الأصحاب أنّه رآه شاهدةٌ على أنّه لو رآه أو ذكر له أحد من الأصحاب أنّه رآه لكفى ذلك، دون كفاية الذكر في الفهارس.

ويعزّز ما نقول من عدم التلازم بين عدم ذكر الطريق وعدم الرؤية هنا، أنّنا وجدنا الطوسي والنجاشي لا يذكران الطرق إلى جملة من الرواة وأصحاب الكتب، رغم نسبتهما كتباً ورواياتٍ إليهم بشكل واضح وصريح، وليس هذا مختصّاً بهذه الحال، حتى نجعله علامة وقرينة، ومن باب المثال السريع فقط يمكن مراجعة ترجمة الطوسي لأحمد بن إبراهيم، وأحمد بن إسماعيل بن سمكة، وأحمد بن داود الفزاري، والعبرتائي، وأحمد بن فارس، وأحمد بن عبد العزيز الجوهري، وأحمد بن شعيب، وأحمد بن يوسف، وأحمد بن المبارك، وغيرهم كثير[٢].

بل يمكن أن نزيد الأمر إرباكاً من خلال الاستعانة بنصّ النجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رباح القلاء السوّاق حيث قال: «.. وصنّف كتباً، فمنها: كتاب الصيام، وكتاب الدلائل، كتاب سقاطات العجليّة، كتاب ما روي في أبي الخطاب محمد بن أبي زينب، وهو شركة بينه وبين أخيه علي بن محمد، ولم أرَ من هذه الكتب إلا كتاب الصيام حسب. وأخبرنا بكتبه إجازةً أحمد بن عبد الواحد قال: حدّثنا عبيد الله بن أحمد بن أبي زيد الأنباري أبو طالب، قال: حدّثنا أحمد بها»[٣].

فإنّه رغم تصريحه بأنّه لم يرَ من هذه الكتب إلا كتاب الصيام، غير أنّه يبيّن بأنّه أخبره بكتبه إجازةً فلانٌ عن فلان، مستخدماً تعبير الإخبار والتحديث أيضاً، مع أنّه كان يُفترض التخلّي عن صيغة الجمع هنا (كتبه)، واستبدالها بصيغة المفرد، والتي ترجع إلى كتاب الصيام فقط، إلا إذا قيل بأنّ تقييده الإخبار بالإجازة مع بيان عدم رؤية الكتب،

(١) رجال النجاشي: ٣٠٤.
(٢) انظر: الفهرست: ٦٦، ٧٣ ـ ٧٤، ٧٩ ـ ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦.
(٣) رجال النجاشي: ٩٢.

كاشفٌ عن كون هذه الإجازة غير مبنيّة على المناولة، فيكون المورد خاصّاً حاملاً قرينَتَه معه.

وعليه، فهذا الشاهد غير قويّ خاصّةً بعدما قلناه، بل لعلّه في بعض معطياته مما ينفع الخصم هنا كما رأينا.

٢ ـ إنّ الحديث عن تعرّض الطوسي والنجاشي في جملة من الموارد لأحوال النُسَخ، لا يكشف هو الآخر عن القاعدة العامّة هنا، بل غايته أنّ بعض الكتب التي تكلّما عنها قد وصلتهما بالفعل، وهذا شيء لا يكاد يشكّ به أحد، إنّما الكلام في أنّ تعرضهما في مواضع محدودة لحال النسخ هل يدلّ على أنّ كلّ الكتب التي ذكراها وبيّنا لها طرقاً هي موجودة بنُسخها عندهما؟

لا أجد ذلك واضحاً، فأيّ مانع أن تكون نسبة السبعين في المائة من هذه الكتب قد وصلتهما بالفعل، وأخبرا عن بعض ما وصلهما في أحوال نسخه؟! فهذا الشاهد لا ينهض لتأسيس أصلٍ هنا.

٣ ـ إنّ فرضيّة لغويّة الطرق إذا لم تكن لواقع الكتب، غير واضحة أيضاً؛ فإنّ الكثير من هذه الكتب لم تُذكر في الفهارس كفهرست ابن النديم، ولعلّ الإحالة على الفهارس لم تكن موثوقة بشكل حاسم إلا من باب التأكيد، أو ربما لم تكن كتب الفهارس هذه متداولة كلّها، الأمر الذي يضطرّ لتأكيد انتساب هذه الكتب لطرق معروفة تثبت ذلك.

ولكن مع هذا يخطر في بالي تساؤل وهو أنّ بعض الكتب التي ذكرت لها طرق نكاد نجزم أنّها كانت مشهورة للغاية معلومة النسبة لأصحابها، ككتب الشيخ الصدوق وكبار رجال الطائفة، ومع ذلك كانت تُذكر لهم طرق، فهل يعقل أنّ هذه الطرق هي طرق لإثبات أسماء الكتب إليه لا لواقعها، بل هل يحتاج هنا إلى طريق؟! إلا إذا قيل بأنّ أبناء سائر مذاهب المسلمين هم المخاطبون أيضاً بكتابَي الفهرست كما يظهر من مقدّمة النجاشي، ولعلّ الكثير من الكتب والشخصيات لم تكن معروفة عندهم، بل لعلّ بعض كتب الصدوق لم تكن معروفة بين الطائفة بشكل مشهور للغاية، والانتشار الجغرافي

والتوزّع السكاني مؤثر هنا كثيراً.

٤ ـ إنّ ما ورد في مقدّمة فهرست النجاشي لا يدلّ هنا؛ لأنّ النجاشي ليس في مقام بيان وصول الكتب إليه وعدم وصولها، بل في مقام الاعتذار عن عدم ذكره لبعض الكتب، والتبرير الذي يقدّمه أعم من المطلوب؛ لاحتمال أنّه يريد أنّ بعض الكتب ذهبت وانعدمت ولم يعد منها عين ولا أثر، بحيث لم يُعرف عنها شيء، فكأنّه قال بأنّ المعروف أنّ أهل نيشابور ألّفوا مائة كتاب، لكنّنا لا نعرف شيئاً عن هذا الكتب ولا نجد لها عيناً ولا أثراً، فلا يدلّ النصّ على المطلوب[1].

إلا أنّ هذه المداخلة النقديّة ليست موفّقة كثيراً؛ لأنّ النجاشي يحيل على انعدام الكتب نفسها لا انعدام خبرها، كما أنّ تعبيره بأنّه ذكر ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره، كاشفٌ جليّ عن أنّ المقصود وقوع كتابٍ إليه، أي وصوله، مما يوحي بأنّ عدم الكتب بمعنى عدم وصولها بنفسها، وقد ألمح للنقطة الأخيرة صاحب المناقشة نفسها هنا.

٥ ـ إنّ ما ذكره الهادوي الطهراني أخيراً غير واضح، كما أفاد هو نفسه[2]؛ لأنّ النجاشي ذكر أنّه يريد الاختصار، ثم لو كانت الطرق كثيرة وبلغت حدّ التواتر فلا يعني ذلك ضرورة نقلها بأجمعها في كتب الفهارس، فما دامت النسبة صحيحةً، فهو يثبتها، ثم ينقل طريقاً أو طريقين للتأكيد، ويحيل الباقي إلى غيره، وإلا صار كتابه مملاً كما هو واضح.

وقفة تحليليّة مع مفردة: «رواياته»، واحتمالاتها الثلاثة

٦ ـ إنّ قرينيّة كلمة «رواياته»، تحتاج للنظر وممارسة التحليل في الكشف عن المقصود من هذه المفردة؛ فنظريّة التعويض هنا تقوم بشكل أساس على جملة «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته»، والمهم في هذه الجملة هنا هو «ورواياته» من حيث إنها تستوعب كلّ حالات وقوع الراوي في الطريق إلى سائر كتب الآخرين، من هنا قد يُطرح في تفسير كلمة

(١) انظر: الربيع، نظريّة تعويض الأسانيد: ٥١ ـ ٥٢.

(٢) انظر: تحرير المقال: ١٣٧.

الروايات هنا أكثر من احتمال:

الاحتمال الأوّل: أن يُراد كلّ ما رواه هذا الراوي من روايات وكتب ومصنّفاتِ نفسه والآخرين، ولعلّه يؤيّده ما أشار إليه السيّد الحائري، من أنّ هذه الكلمة استخدمت في حقّ الرواة المتأخّرين الواقعين في طبقات مشايخ الإجازات، دون المتقدّمين من أصحاب الأصول كزرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وغيرهما[1].

ووفقاً لهذا الاحتمال قد يقال بأنّه تتمّ نظريّة التعويض؛ لأنّه يعني حالات وقوع الراوي في الطرق وسلسلة الأسانيد إلى الكتب، وهذا ما نريده في نظريّة التعويض السندي.

والظاهر أنّ من يريد جعل كلمة (ورواياته) قرينة على وصول واقع الكتب، يبني ذلك على هذا التفسير في الغالب؛ لأنّه يعتبر أنّ ما وصل للنجاشي هو روايات الراوي لكتبه وكتب غيره، وبالتالي لا معنى للحديث عن مسألة الأسماء بمجرّدها.

إلا أنّ ذلك غير واضح؛ إذ لو فسّرنا الروايات هنا برواية هذا الشخص للكتب والمصنّفات، فإنّ أصحاب الفرضيّة الأولى هنا بإمكانهم وبسهولة أن يدّعوا أيضاً بأنّ معنى الجملة هكذا: أخبرني بأسماء كتبه وبأسماء ما رواه من كتب غيره فلانٌ عن فلان، فيكون السند مخبراً للطوسي بأنّ الصفار مثلاً له كتب هي كذا وكذا، وبأنّه عُرِفَ برواية كتاب كذا وكذا، دون أن يقع الصفّار حقيقة في سند واقعي واصل للطوسي للكتب التي رواها.

كما أنّ هذا الاحتمال ممكن جداً في حدّ نفسه؛ لكنّ المؤيّد الذي ذكره السيد الحائري غير واضح، فقد ورد هذا التعبير في حقّ رواة كانوا معاصرين للأئمّة ولهم عنهم روايات، مثل الحسن بن محبوب، وابن فضال، والحسين بن سعيد الأهوازي، وحريز بن عبد الله السجستاني، وعلي بن مهزيار، ومحمد بن أبي عمير، ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهم ممن يمكن مراجعة ترجمة الطوسي لهم في الفهرست.

الاحتمال الثاني: أن يُراد من «رواياته» كلّ رواياته الشفويّة عن النبي وأهل بيته.

---

(١) انظر: الحائري، مباحث الأصول، ق٢، ج٢: ٢٦٠ (الهامش رقم: ١).

ووفقاً لهذا الاحتمال تبطل نظريّة التعويض في حالة ما لو كان الراوي الذي نريد وصل السند به ليس صاحب الكتاب؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الجملة لا تُثبت حالات وقوع هذا الراوي أو ذاك في سلسلة الطرق إلى كتب غيره ومرويّاته، وإنما تستوعب حالات رواياته الشفويّة المنفردة.

وإذا قسنا هذا الاحتمال لقرينيّة الكلمة (رواياته) على وصول واقع الكتب، لوجدنا أنّه قد يرجّح ذلك؛ إذ رغم أنّه من المعقول أن يقول: أخبرني ـ مستخدماً كلمةً واحدة ـ بكلّ أسماء كتبه وواقع رواياته الشفويّة، إلا أنّ الإخبار بواقع الروايات يقوّي احتمال كون الإخبار كلّه هو عن واقع ما وصل دون تمييز.

وقد استبعد السيد كاظم الحائري أصل هذا الاحتمال واعتبره في غاية البُعد؛ وذلك أنّه كيف يتسنّى للطوسي استيعاب تمام المرويّات الشفويّة للراوي التي حدّث بها هنا أو هناك ولم يُدرجها في كتبه؟!(١).

وقد يناقش كلام الحائري بأنّه قد لا يُراد بالروايات الشفويّة خصوص ما ذكره، بل لعلّ المراد شيءٌ آخر وهو أخبار الأمالي، فإنّه كانت بينهم ظاهرة لا علاقة لها بتناقل الكتب، وهي ظاهرة المجالس التي نقل فيها الشيخ بعض الروايات المتفرّقة إما من حفظه أو من كتب غيره أو من كتبه بشكل موزّع، وتسمّى بالأمالي، فلعلّه يُقصَد مثل هذه الروايات الشفهيّة في مقابل قراءة الكتب أمام السامعين، ومن ثمّ فعندما يقول بأنّه أخبرني برواياته الشفويّة فلان عن فلان، فكأنّ مجموعة الأمالي التي أملاها هذا الشيخ قد وصلته، كما وصلتنا اليوم كتب الأمالي لبعض العلماء المتقدّمين، وهذا يعزّز أكثر فأكثر فرضيّة أنّ المراد بالكتب واقعها أيضاً.

ولتوضيح الأمر أكثر، قد يكون الأستاذ مصنّفاً لكتب، فيقوم بقراءتها أمام التلامذة، أو يسلمهم النسخة ويجيزهم في الرواية، وقد تكون وصلته كتبٌ فيختار بعض مرويّاتها ثم

(١) انظر: القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٥ ـ ٥٦.

يقرأها أمامهم ولو من حفظه، فهذه روايات، وليست كتباً، تماماً كاعتماد بعضهم على التدريس دون الكتابة وبعضهم على الكتابة دون التدريس.

وهذا النوع من الروايات يصل عادةً بصورة مصنَّفة من قبل التلامذة، وقد تكون من قبل الأستاذ نفسه، حيث يجمع فيما بعد ما أملاه.

الاحتمال الثالث: أن يُراد بالروايات أمرٌ آخر، وهو أنّ المحدّثين والعلماء في القرون الأولى كانت بعض كتبهم روايات وبعضها أشياء من عندهم، فأُريد أن يقال: أخبرني بجميع كتبه وما رواه في هذه الكتب من روايات، فلانٌ عن فلان، فليس العطف بنحو التباين المصداقي التامّ، وإنما خصّصت الروايات بالذكر أحياناً لمدى أهميّة الرواية، فنقول نحن اليوم: روايات الشيخ الصدوق، ولا نقول عن كتابه اعتقادات الإماميّة ذلك، فحيث كانت للرجل كتبٌ تراجع، وروايات، عبّر بكتبه ورواياته؛ لبروز رواياته في مصنّفاته لا غير.

وهذا ما يعطي الروايات هنا مدلولاً اصطلاحيّاً يمنع عن التمسّك بإطلاق كلمة الروايات أو عمومها، تماماً مثل كلمة: الأصول والمصنّفات، أو الكتب والمصنّفات، فإنّه وإن كانت الأصول من المصنّفات لغةً وعرفاً، إلا أنّ كلمة (المصنّفات) أخذت ـ ولو على بعض الآراء ـ معنى اصطلاحيّاً وهو غير الأصول، لا الأعم منها، كما شرحنا ذلك من قبل، فأُريد هنا تمييز روايات هذا الراوي عن المعصومين، عن سائر ما كَتَبَ وصَنَّفَ، فتخصّصت رواياته بالذكر؛ إذ الروايات مقصودٌ رئيس في هذا المجال، مع سيطرة الكتب الناقلة للنصوص على المناخ الشيعي.

والذي يعزّز الاحتمال الثالث أنّ الشيخ الطوسي ذكر في ترجمة السكوني أنّ له كتباً، ثم يقول «أخبرنا برواياته»[1]، ولا يذكر في هذه الجملة «كتبه»، مما يشير إلى أنّ مراده ليس معنى مغايراً للكتب، وإنّما الروايات التي في الكتب نفسها، بعد فرض أنّ كتب السكوني

(١) الفهرست: ٥١.

كانت رواياتٍ برمّتها، وإلا كان المفترض أن يذكر ـ كالعادة ـ طريقه إلى الكتب. وكذلك الحال في ترجمته لعليّ بن الحسن الطاطري، حيث عدّد كتبه ثم ذكر أنّه أخبره برواياته كلّها فلانٌ عن فلان[١]، وكذلك في ترجمة علي بن الحسين بن بابويه[٢]، وأحمد بن محمد بن عمر بن موسى بن الجراح[٣]، وسلمة بن الخطاب البراوستاني[٤]، وبعد ذكره أنّ لأحمد بن محمد بن جعفر الصولي كتباً ذكر طريقه فقال: «.. وأخبرنا.. عن أحمد بن محمد بن جعفر أبي علي الصولي بجميع رواياته»[٥].

بل ذكر الطوسي في ترجمة أبي الفضل الصابوني: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته أحمد بن عبدون عن.. عنه بجميع رواياته»، فهذا يدلّ على وجود قدرٍ من التسامح أو أنّ الكتاب كان بحاجة إلى تجديد نظر، أو أنّه حيث كانت كتبه متمحّضة بالروايات، لم يكن هناك فرق.

وعلى الشاكلة نفسها، من ذكر الكتب، ثم بيان الطريق إلى الروايات، ما جاء في ترجمة حريز[٦]، وما ورد في رجال النجاشي عند ترجمة عبد العظيم الحسني[٧]، كما ذكر الطوسي أنّ لمحمد بن سنان كتباً ثم قال: «وجميع ما رواه إلا ما كان فيه (فيها من) تخليط أو غلوّ أخبرنا به..»[٨].

وفي ترجمته لعبد الله بن جعفر الحميري، قال الطوسي ـ بحسب طبعة أخرى للفهرست ـ: «له كتب، منها: كتاب الدلائل.. وغير ذلك من رواياته ومصنّفاته وفهرست كتبه، وزاد

(١) انظر: الفهرست: ٢٧٢ (نسخة مكتبة المحقّق الطباطبائي).

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٤ (نسخة مكتبة المحقّق الطباطبائي).

(٣) المصدر نفسه: ٧٩.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢٥ (نسخة الطباطبائي).

(٥) المصدر نفسه: ٣٢.

(٦) المصدر نفسه: ١٦٢ (نسخة الطباطبائي).

(٧) رجال النجاشي: ٢٤٨.

(٨) الفهرست: ٢١٩.

ابن بطّة: كتاب الفترة والحيرة، كتاب فضل العرب، أخبرنا برواياته أبو عبد الله..»[١].

وربما تعزّز المقولة بأنّ الطوسي ذكر لبعض الأشخاص الذين ترجمهم في الفهرست أنّ لهم روايات ولم يقل: إنّ لهم كتباً، وبعضهم ذكر طريقه إلى رواياتهم، فكيف يذكرهم في الفهرست مع أنه مخصَّص لأصحاب الأصول والمصنّفات؟! فلو كانت هذه الروايات مباشرة عن المعصومين، لذكر أنّها من الأصول، وهذا يدلّ على أنّ هذه الروايات كانت كتباً فيها أحاديث شريفة، لكن موزّعة متفرّقة ليست مباشرة، فلا هي بنظام الكتب ولا الأصول، بل هي أقرب للنوادر ببعض المعاني، فعبّر عنها بالروايات، ولو كان المقصود وقوعه في طرق كتب غيره لما كان هناك معنى لإيراد الاسم في الفهرست المخصّص للمصنّفين والكتّاب.

ومن هؤلاء الذي يذكر ذلك بحقّهم كلّ من: أحمد بن يوسف[٢]، وأحمد بن عمرو بن المنهال، وقد ذكر فيه أنّ «له روايات رويناها بـ..»[٣]، فهذا يدلّ على أنّها مرويات لا أنه يقع في الطرق، وكذلك إدريس (أنس) بن زياد[٤]، والحسن بن موفق والحسن بن عمرو بن المنهال[٥]، والحسن بن علي الكلبي، والحسن بن الحسين[٦]، والحسين بن هذيل[٧]، وصالح المكنّى أبا محمد[٨]، وطاهر بن حاتم بن ماهويه[٩]، وعلي بن محمد الأشعث[١٠]، وعلي بن

(١) المصدر نفسه: ٢٩٤ (طباطبائي).
(٢) الفهرست: ٨٤.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه: ٨٧.
(٥) المصدر نفسه: ١٠٢.
(٦) المصدر نفسه: ١٠٣.
(٧) المصدر نفسه: ١١٠.
(٨) المصدر نفسه: ١٤٨.
(٩) المصدر نفسه: ١٤٩.
(١٠) المصدر نفسه: ١٦٠.

الفضل[١]، وعبد الله بن جبلة[٢]، وعبيد بن عبد الرحمن، وعبدالرحمن بن محمد العزرمي[٣]، وعمر بن خالد[٤]، والقاسم بن محمد الخلقاني[٥]، ومحمد بن همام الإسكافي[٦]، ومحمد بن أبي الصهبان[٧]، ومحمد بن غورك[٨]، ومحمد بن بكر، ومحمد بن حماد، ومحمد بن عباس، ومحمد بن العباس بن (مرزوق) مروان[٩]، ومحمد بن مروان، ومحمد بن الصباح[١٠]، وموسى بن إبراهيم المروزي[١١]، وهارون بن مسلم[١٢]، ويعلى بن حسّان الواسطي[١٣]، وأبي عمار الطحّان[١٤].

فإمّا الشيخ الطوسي خرج في كلّ هؤلاء عن الأساس الذي بنى عليه كتابه أو أنّه أراد من الروايات كتباً فيها روايات، وتمحّضت للرواية ولم تسمّ بالأصول.

ويتأكّد ما نقول ـ من أنّها كتب ـ أنّ بعض هؤلاء الرواة ذكرهم النجاشي وقال بأنّ لهم كتاباً وأحياناً عبّر بكتاب النوادر، مثل أحمد بن عمرو بن المنهال، وإدريس بن زياد، والحسن بن موفق، والحسن بن عمرو بن المنهال، وطاهر بن حاتم، وعلي بن فضل، وعبد

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٨٦.

(٥) المصدر نفسه: ٢٠٢.

(٦) المصدر نفسه: ٢١٧.

(٧) المصدر نفسه: ٢٢٥.

(٨) المصدر نفسه: ٢٢٩.

(٩) المصدر نفسه: ٢٣٢.

(١٠) المصدر نفسه: ٢٣٣.

(١١) المصدر نفسه: ٢٤٤.

(١٢) المصدر نفسه: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(١٣) المصدر نفسه: ٢٦٧.

(١٤) المصدر نفسه: ٢٧١.

الله جبلة، وعبد الرحمن بن محمد (الرزمي)، وعمر بن خالد، والقاسم بن محمد الخلقاني، ومحمد بن غورك، ومحمد بن حماد، ومحمد بن الصباح، ومحمد بن الصباح، وموسى بن إبراهيم المروزي[١].

هذا كلّه يؤكّد أنّ مصطلح روايات في كتب الرجال والفهارس تحمل معنى الروايات في كتب الحديث عن النبيّ وأهل بيته، فيكون المراد أخبرنا بكتبه وبما فيها من روايات فلان عن فلان.

لكن رغم هذا كلّه، قد يناقش هذا الاحتمال بأنّ الأصل في العطف المغايرة، بينما يكشف لنا هذا الاحتمال عن كون العطف تفسيريّاً، وهو خلاف الظاهر[٢].

إلا أنّه قد يجاب ـ لو سلّمنا بأنّ الأصل في العطف المغايرة، وأنّ هناك أصلاً في هذا المجال ـ بأنّه على هذا الاحتمال ومع وجود هذه القرائن يكون من ذكر الخاص بعد العام، نظراً لأهميّته وكونه مقصوداً بالغرض قطعاً، وليس هذا بغريب، ومن ثمّ فنحن نميل لهذا الاحتمال نتيجة هذه المعطيات برمّتها وهي تسمح بذلك، وإلا لزم حصول خطأ كبير في إقحام أسماء ليست من المصنّفين فيهم. نعم بعض الشواهد ربما يمكن المناقشة فيها من حيث إنّه قد لا يكون الطوسي ذكر الطريق إلى الكتب، لكنّه ذكر الطريق إلى ما رواه من كتب.

وعلى أيّة حال، فوفقاً لهذا الاحتمال يترجّح أيضاً أنّ الواصل هو عين الكتب، وإلا كيف تمّ إخبارهما بالروايات التي في الكتب دون وصول الكتب؟! إلا إذا خصّصنا هذا بحال ضمّ الروايات إلى الكتب، لا مطلق الطرق التي في الفهارس، كما فعل السيد الصدر، الأمر الذي يكشف عن كون بعض طرق الفهارس الى واقع الكتب لكن بقرينة.

لكنّه رغم ذلك لا ينفع هذا التفسير في استخدام نظريّة التعويض في حالة ما إذا لم تكن

---

(١) انظر: رجال النجاشي: ٥٧، ٨٠، ١٠٣، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٣٧، ٢٥٦، ٢٨٦، ٣١٥، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٧١، ٤٠٧ـ٤٠٨.

(٢) انظر: الربيع، نظريّة تعويض الأسانيد: ٧٣، نقلاً عن الشيخ حسان سويدان في نقد الطرق والمشيخة: ٤٠.

الرواية التي نريد تعويض سندها واقعةً في كتاب نفس الراوي الذي نريد ربطه بسند الفهرست، بحيث تكون موجودة في كتابه، أمّا لو كانت في كتاب غيره وكان هو راوياً لهذا الكتاب، فهذا لا ينفع في المقام؛ لعدم شمول كلمة (ورواياته) لهذا المعنى وفقاً للاحتمال الثالث.

نتائج تحليل مفردة: «رواياته»، وتأثيرها على نظريّة التعويض

والنتيجة: إنّ كلمة (ورواياته) تحتمل ثلاثة احتمالات، ولابدّ من رصد هذه الاحتمالات وتأثيرها تارةً على القرينيّة لكون الطرق لواقع الكتب، وأخرى على إمكانية استخدام نظرية التعويض في المقطع الأوّل من السند:

أ ـ فأمّا على مستوى قرينيّة كلمة (ورواياته) على وصول واقع الكتب:

فإنّ الاحتمال الأوّل قد تقدّم أنّه لا يجعل كلمة (ورواياته) صالحة للقرينية؛ لأنّ بإمكان أمثال الشيخ آصف محسني أن يعتبر أنّ معنى (ورواياته) هو أسماء ما رواه من كتب غيره، فلابدّ أن نُبطل مسبقاً نظريّة الشيخ آصف محسني من أصلها حتى يتمّ توظيف كلمة (ورواياته) في القرينيّة على وصول واقع الكتب عبر هذه الطرق.

فيما الاحتمال الثاني والثالث، الواضح أنّه وفقهما ـ خاصّةً الثالث ـ تصلح كلمة (ورواياته) للقرينيّة على كون الطرق لواقع الكتب كما تقدّم.

ب ـ وأمّا على مستوى صلاحية جملة (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، لاستخدامها في نظريّة التعويض:

فعلى الاحتمال الأوّل، لا ينفع؛ لأنّه إذا أمكن أن نجعل معنى الجملة هو: أخبرنا بأسماء الكتب التي رواها، فهذا لا ينفع في تأسيس طريق حقيقيّ لواقع مرويّات تلك الكتب، فلابدّ من نفي نظريّة آصف محسني مسبقاً قبل البدء باستخدام هذه الجملة في نظريّة التعويض. وهذا، بخلاف ما لو قلنا بأنّ المراد في الاحتمال الأوّل هو رواياته لواقع تلك الكتب، ففي هذه الحال قد يقال بإمكانيّة توظيف الاحتمال الأوّل في نظريّة التعويض، ما لم

نقل بأنّ غايته أنّه روى كتب بعض من سبقه، أمّا هل أنّ هذه الرواية التي نريد تعويض سندها هي موجودة في كتابٍ رواه هو أو أنّها رواية شفويّة له، فإذا احتملنا مثل هذا الاحتمال لم تعد الجملة قادرة على تقديم منفعة لنا في تعويض السند هنا أو هناك.

وأمّا على الاحتمال الثاني، فالأمر أوضح؛ إذ لم يدخل الصفار مثلاً واسطة في نقل كتب غيره من خلال جملة (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، حتى ننتفع بوقوعه في الطريق كي نعوّض السند.

وأمّا على الاحتمال الثالث، فالأمر أكثر وضوحاً وجلاء، ذلك أنّه وإن كان هذا الاحتمال ينفع في جعل الطرق التي في الفهارس طرقاً لواقع الكتب، غير أنّه ينفي كونها طرقاً لما رواه الصفار من كتب غيره، وبالتالي فحتى ننتفع بعمليّة التعويض هذه، لابدّ لنا أوّلاً من إثبات أنّ هذه الرواية التي نريد تعويض سندها هي في كتاب الصفار، وليست في كتاب شخص آخر رواه الصفار؛ لأنّه على التقدير الثاني لا تكون جملة الفهرست شاملةً لهذه الحال، بعد فرض أنّها خاصّة بنقل كتبه.

وبهذا يظهر أنّ القبول بالقرينيّة المذكورة في شواهد هذه الفرضيّة على وصول واقع النسخ، لا يساوق تصحيح التعويض فيما لو لم تكن الرواية المراد تعويض سندها في نفس كتاب الراوي الذي نريد ربطه بسند الفهرست، فتأمّل جيداً.

نكتفي بهذه التعليقات على معطيات الفرضيّة الثانية، للنظر في الفرضيّة الثالثة، لأنّ بعض معطيات الفرضيّة الثانية سوف نتعرّض له في الثالثة، ثم نقوّم ونحاكم المحتملات والفرضيّات جميعاً بعون الله.

ج ـ فرضيّة التفصيل (مقاربة السيّد السيستاني)

الفرضيّة الثالثة: وهي التي تظهر من السيد علي السيستاني، وفقاً للمراسلة التي جرت بينه وبين الشيخ آصف محسني، حيث يظهر التفصيل من السيستاني هنا بين الكتب التي اعتمدها الطوسي في التهذيب والاستبصار، وتلك التي لم يعتمدها، فما اعتمده يمكن القول بوصول نُسخ الكتب إليه.

والظاهر أنّ السيستاني غير مقتنع أو غير ملتفت إلى المعطيات التي حُشدت أو يمكن حشدها لصالح الفرضيّة الثانية هنا، باستثناء عملية الاعتماد على مقاربة نصوص مشيختي التهذيب والاستبصار كما تقدّم، وهذا غاية ما يُثبت إحالته في الكتب التي اعتمدها في التهذيبين على الفهارس، أمّا غيرها فلم تتحقّق الإحالة، ويبدو منه أنّه يقبل بالفرضيّة الثانية لو قامت قرينة، وأنّ من القرائن هو نصوص المشيخة والإحالة التي فيها، وقد تكون ثبتت عنده قرائن أُخَر[1].

المحاكمة بين رأيي: السيستاني وآصف محسني في فرضيّة التفصيل

ويبدو من الشيخ آصف محسني نوعٌ من القبول بهذه المحاولة، لكنّه يتردّد، ثم يعود ويعلّق ببعض التعليقات، وحاصل تعليقه النقدي:

أ ـ التشكيك في أصل الإحالة وأنّها منسوبة للشيخ أو لا، وذلك أنّ الطوسي ذكر في المشيخة أنّ الله وفّقه للانتهاء من هذا الكتاب، وأنّه يريد الآن ذكر طرقه إلى الروايات التي نقلها عن المصنّفات والأصول، حتى تخرج الأخبار عن حدّ الإرسال إلى الإسناد، ثم بعد ذلك يذكر نصّ الإحالة، وأنّه من أراد تفصيل هذه الطرق فعليه بكتب الفهارس، ونحن استوفيناها في الفهرست.

فإذا علمنا أنّ كتاب الفهرست للطوسي ألّفه آخر حياته، بينما ألّف التهذيب في بدايات حياته، وذلك أنّه ذكر التهذيب والاستبصار، بل أغلب كتبه، في أسماء كتبه في الفهرست، فهذا يعني أنّه من غير المعقول أن يُحيل على كتاب لم يصنّفه بعدُ، الأمر الذي يدفعنا للجزم بأنّ هذه الجملة (الإحالة) اُلحقت إلحاقاً بنصّ المشيخة، إمّا من قبل الطوسي نفسه بعد ذلك عندما ألّف الفهرست، أو من قبل بعض النسّاخ أو التلامذة، وهذا ما يفرض علينا مراجعة مخطوطات التهذيب والاستبصار للتأكّد من هذا الأمر. وسياق تركيبة النصّ يوحي بكلّ ما نقول[2].

---

(١) انظر: بحوث في علم الرجال: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

إلا أنّ هذه المداخلة النقديّة غير واضحة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه من المعلوم أنّ الكثير من الكتب كانت تُلقى من قبل الشيوخ عدّة مرات في حياتهم، وكان المؤلّفون ـ كما تحدّثنا سابقاً ـ يضيفون ويغيّرون ويزيدون ويصحّحون في كتبهم في كلّ طبعة أو إملاء، فلا حاجة لافتراض وجود تزوير أو إضافة من قبل النسّاخ أو بعض التلامذة ما دامت تركيبة النصّ تنسب ذلك إلى شخص الطوسي.

إلا إذا قيل بأنّ هذا الأمر يجعل نسبة الجملة للطوسي محتملة جداً، ويرفع عنها الاستحالة العمليّة، لكنّ الجزم بذلك يكون صعباً ما دام الاحتمال الثاني موجوداً.

ثانياً: لم أفهم كيف أنّ سياق تركيبة النصّ يؤكّد هذا الارتياب، فالنصّ يقول: ونحن ذكرنا ذلك مستوفى في فهرست الشيعة، فأيّ تنافر في التركيب والسياق منسجم. **إلا إذا قيل** بأنّه إذا كان قد ذكره مستوفى في فهرست الشيعة، فلماذا يحيل على فهارس غيره، فليُحِل فوراً على فهرسته، فإضافته الفهرست بعد إحالته على فهارس غيره، موجب لشيء من التشويش.

ثالثاً: إنّ إحالة الطوسي على الفهرست، وذكر التهذيب في الفهرست، ليس أمراً غريباً؛ لأنّ عملاً مثل فهرست الطوسي يمكن أن يكون الطوسي قد استمرّ في تأليفه مدّةً طويلة، بحيث شرع به في أواخر تصنيفه للتهذيب، ولكنّه لم يتمّه إلا بعد زمن، فيحيل عليه، في الوقت نفسه الذي يذكر التهذيب فيه. وهذا له نظائر في الكتب، حيث تجد بعضهم يحيل على كتاب له في آخر، ويحيل على الآخر في الكتاب الأوّل.

ب ـ إنّه لو تنزّلنا عمّا تقدّم، فإنّ غاية ما يثبت هنا اختصاص الإحالة في مجال الأحاديث المرويّة بالطرق المذكورة في المشيخة، أمّا الطرق المهملة التي لم يذكرها الطوسي في المشيخة، وهي كثيرة، فلا تكون مشمولةً لنصّ الإحالة، وكلامه واضح في ذلك[1].

وهذه المداخلة صحيحة، إذ هذا هو المقدار المتيقّن من دلالة نصّ الطوسي، غير أنّه قد

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٢٠.

يتمّ تجاوز هذه العقبة من خلال القول بأنّ إحالة الطوسي على كتب الفهارس، ثم بعد ذلك بيانه أنّه استوفى ذلك في كتاب فهرست الشيعة، يدلّ على أنّ دأب كتب الفهارس هو هذا، ولا أقلّ في مجال مصادر الحديث والأصول، وإلا فلا يُعقل أنّ كتب الفهارس ذكرت الطرق الحقيقيّة لواقع النسخ في خصوص الكتب التي اعتمدها الطوسي في التهذيب، وذكر طريقها في المشيخة دون ما أهمله، إنّ هذه الطريقة في معالجة الموضوع تبدو تجزيئيّة وتفكيكيّة بشكلٍ مبالغ به.

ج ـ إنّ دعوى ضعف احتمال أنّ الشيخ أشار لتلك الطرق لمجرّد بيان أنّ هناك طرقاً أخرى لأصل تلك الكتب، كما يظهر من مراسلة السيستاني، غير وجيهة؛ فلعلّ الشيخ لديه طرق إلى الكتب التي أخذ منها أخبار التهذيب، وإنّما ذكر طرق الفهارس لتقوية إسناده إلى أصل هذه الكتب، لا لجعل تلك الطرق التي في الفهارس طرقاً له بشكل تامّ[1].

وهذا الكلام معقولٌ جداً، بصرف النظر عن الجملة التي يذكر فيها الطوسي انّه استوفى الطرق في الفهرست؛ وذلك أنّه من الممكن جداً أن يكون كتاب الصفار مثلاً متداولاً في الطائفة، والطوسي نقل عنه بطريق أو طريقين في التهذيب، وأراد أن يبيّن أنّ لهذا الكتاب طرقاً كثيرة أخرى، وأنّ من أراد معرفة الطرق إلى هذا الكتاب فيمكنه مراجعة الفهارس، وبمراجعته لها يتوثق من أمر هذا الكتاب، لكنّ هذا لا يعني أنّ طرق الفهارس هي بنفسها طرقٌ للطوسي، كلّ ما أراده الطوسي هو أن يحيل على كتب الفهارس لكي يُثبت أصل الكتاب وأنّه متداول وموجود وواصل في أيدي أصحاب الطرق، وهذا غير كون تلك الطرق طرقاً له، حتى يجري التعويض بين طريق الصدوق مثلاً وطرق الشيخ.

ويظهر هذا المسلك جليّاً لو بنينا كما بنى السيستاني نفسه ـ كما سوف يأتي إن شاء الله ـ على كون نسبة الكتب لأصحابها يقينيّةً، كيقينيّة نسبة الكافي الموجود بين أيدينا اليوم للكليني، فهذا يعني أنّ الطوسي ذكر هذه الأسانيد في التهذيب وأحال على سائر

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣١٨ (الهامش: ١).

الفهارس؛ لتأكيد أنّ هذه الكتب مسندة، وليست مرسلة، رغم أنّه ليس بحاجة إلى الإسناد.

د ـ إنّ قول السيد السيستاني بأنّ الشيخ الطوسي يبعد أن لا يعرف اتحاد نسخته مع سائر النسخ الموجودة في يد أصحاب الفهارس، وبالتالي يكون مؤكّداً لكون طرقهم طرقاً لنفس نسخته، هذا الاستبعاد الذي يُطلقه السيستاني بنحو الفتوى يحتاج لتبيين، فلماذا هو بعيد؟! ولماذا لا يكون الكتاب متعدّد النسخ مختلفها، ولكنّ الطوسي لم يتبيّن له اختلاف النسخ؟![1].

وهذا الكلام وجيه جداً، وقد سبق أن تحدّثنا عن قضيّة اختلاف النسخ؛ خاصّة لو كان هذا الاختلاف غير فاحش، الأمر الذي يبرّر للطوسي الإحالة دون بيان الاختلافات، بل قد لا يكون مطّلعاً على جميع النّسخ. وحديثه عن استيفاء الطرق التي للأصحاب لابدّ وأن يُحمل على الكثرة والمبالغة، لا على الشموليّة الواقعيّة لطرق جميع الأصحاب إلى جميع الكتب والمصنّفات التي استخرج منها أحاديث التهذيبين، فإنّ هذا غير معقول عادةً بعد كثرة الأصحاب وانتشارهم في البلدان.

نتيجة البحث في هويّة طرق الفهارس

وبناء على هذا كلّه، نخرج بالنتائج التالية:

أوّلاً: إنّ مقدّمة الفهرست من حيث تمييز الطوسي بين ما سلكه هو وما سلكه من قبله، إلى جانب اللغة التي استخدمها الطوسي والنجاشي في الفهارس بين تعبير (أخبرني) وتعابير القراءة والسماع والمناولة والإجازة وغير ذلك.. تصلحان قرينة نافعة لإثبات الفرضيّة الأولى.

ثانياً: إنّ ظهور كلمة (أخبرني) في وصول الكتب، مع إحالة الطوسي إلى طرق

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣١٨ (الهامش: ٣).

الفهرست في مشيخته، بصرف النظر عن إشكاليّة توثيق هذه الإحالة، مع نصّ النجاشي في المقدّمة (لعدم أكثر الكتب)، مع احتماليّة أنّ المراد برواياته هو نفس مرويّاته الحديثية التي في كتبه.. هذا كلّه يقف لصالح الفرضيّة الثانية، لا أقلّ بالنسبة للكتب التي اعتمدها الطوسي في التهذيبين لا مطلقاً.

ثالثاً: إنّ الذي يترجّح بالنظر هو أرجحيّة الفرضيّة الثانية، على الفرضيّة الأولى والثالثة؛ لقوّة شواهدها، لكن غاية ما تثبته وصول واقع الكتب التي نسبها لمن ترجمه إليه، وبهذا يظهر أنّ الاحتمال التفسيري السادس من احتمالات جملة: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته) وهو الذي كان يقول بأنّ هذه الجملة هي طريق للأسماء، غير مقنع ولا راجح.

رابعاً: إنّه يعلم من مجمل ما تقدّم أنّ غاية ما تفيده هذه العبارة حتى الآن، وصول واقع الكتب، ومن ثمّ فلابدّ لتعويض السند من إثبات أنّ هذه الرواية التي نريد تعويض سندها موجودة في كتب الراوي الذي نريد وصل اسمه بسند الفهرست، مثل الصفار حسب المثال، وإلا فلا نستطيع أن نربط طريق الطوسي في الفهرست به لتعويض السند؛ لاحتمال أنّ الطوسي قد أخذ الرواية من الراوي الذي وقع بعد الصفار زماناً، والذي هو الراوي الضعيف، أو أخذها من بعدهما زماناً، والذي صدّر به السند مثلاً في التهذيب، وبهذا تنهار نظريّة تعويض السند في المقطع الأوّل بالطريقة السائدة.

الاحتمال السابع: كون الطرق لما هو متداول معلوم من كتب الراوي

الاحتمال التفسيري السابع: وهو أنّ يراد بهذه الجملة ما يلي: إنّ للصفار كتباً متداولةً في السوق يعرفها الناس، وطريقي لكلّ كتبه هذه هو كذا وكذا، فليست كلمة جميع بالتي يراد بها ما في علم الله، ولا ما وصل للطوسي خاصّة، ولا ما روى منه الطوسي خاصّة، ولا أسماء كلّ الكتب ولا غير ذلك، بل أنت الآن تقول: إنّ للسيد الخوئي كتباً، وقد أخبرني بها زيد، وتقصد تلك الكتب المعلومة الانتساب للخوئي في الأوساط العلميّة.

وهذا الاحتمال معقول جداً، ويتعزّز وفقاً للرأي القائل بأنّ الكتب معلومة النسبة

لأصحابها، وشائعة ومتواترة، لكن لابدّ أن يُفرض أنّ الطوسي معتقد بنسبة هذه الكتب بحسب ظاهر عبارته، وإلا لقال: أخبرني بما يُنسب له من كتب، وهذا ما يجعل هذا الاحتمال راجعاً إلى الاحتمال التفسيري الثاني الذي قبلناه، واستبعده السيد الصدر.

نتائج البحث في تعويض المقطع الأوّل من السند

يمكن الخروج من هذه الجولة في تفسير هذه الجملة العمدة الواردة في الفهارس، بالنتائج التالية التي بها يُعلم الموقف من تعويض السند في المقطع الأوّل:

النتيجة الأولى: إذا أخذنا كتب الراوي، نسأل: إنّه بناءً على ما تقدّم في الاحتمالات التفسيريّة السبعة، هل هناك احتمال متعيّن أو لا؟ وعلى تقدير وجود احتمال متعيّن فما هو؟ وما هي قدرات هذه الاحتمالات في إنتاج التعويض في الكتاب؟

إنّ الذي توصّلنا إليه هو الآتي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد بالعبارة هو بيان طريق واقعي لجميع الكتب التي في علم الله، وقد توصّلنا إلى أنّ هذا الاحتمال بعيد في نفسه، كما توصّلنا إلى أنّه لا يُنتج التعويض.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد هو بيان الطريق الواقعي لكلّ ما اعتقد الطوسي أنّه كتب الراوي يقيناً أو بالحجّة، وقد توصّلنا إلى أنّه احتمال معقول في نفسه وقريب، ولكنّه لا يُنتج التعويض عادةً.

الاحتمال الثالث: أنّ المراد بيان الطريق إلى كلّ ما نسب للراوي ولو لم يصل للطوسي، وقد توصّلنا إلى أنّه احتمال بعيد في نفسه، ولكنّه يُنتج التعويض.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد هو بيان طريق لكلّ ما يُنسب للراوي من كتب ووصل للطوسي، وقد توصّلنا إلى أنّه احتمال ممكن ولكنّه ليس براجح، ولو ثبت فهو يُنتج التعويض.

الاحتمال الخامس: وهو نفس الاحتمال الرابع، لكن مع إضافة قيد الرواية لقيد

الوصول، وقلنا بأنّه ضعيف في نفسه، لكنّه يُنتج التعويض فيما لو روى الشيخ الطوسي هذه الرواية.

الاحتمال السادس: إنّه طريق لكلّ ما أخبر به الطوسي من أسماء الكتب، وقد توصّلنا إلى كون هذا التفسير غير راجح، ولو ثبت فهو يُبطل التعويض تماماً.

الاحتمال السابع: إنّه طريق لكلّ الكتب المتداولة للراوي والمعروفة بين الجميع، وقد قلنا بأنّه ممكن، لولا إشكاليّة في دعوى معلوميّة الكتب لأصحابها، وسيأتي بحثه إن شاء الله، كما قلنا بأنّه لو تمّ فهو يُنتج التعويض.

وعليه، فالاحتمالات الراجحة هي: الاحتمال الثاني.

والاحتمالات البعيدة أو المرجوحة هي: الاحتمال الأوّل، والاحتمال الثالث، والاحتمال الخامس، والاحتمال السادس.

والاحتمالات الممكنة هي: الاحتمال الرابع، والاحتمال السابع.

وحيث يصعب تعيين الاحتمال الحاسم، فضلاً عن كون الاحتمال الراجح بنظرنا هو الثاني، فإنّه يصعب تطبيق نظريّة التعويض في الكتب، ومعنى ذلك أنّنا لو رأينا الطوسي ينقل من كتاب الصفار روايةً في التهذيب، فلا نستطيع ـ لو كان سند الطوسي في المشيخة ضعيفاً للصفار ـ أن نعوّضه بسنده إليه في الفهرست.

النتيجة الثانية: إذا أخذنا ما رواه الراوي من كتب غيره، لا ما أدرجه من رواياتٍ في كتبه، فقد قلنا بوجود ثلاثة احتمالات في تفسير كلمة (رواياته)، ولم نعيّن منها احتمالاً إن لم نكن رجّحنا الثالث الذي يبطل طريقيّة الراوي لكتب غيره.

وينتج عن ذلك ـ كما بيّنا سابقاً ـ عدم إمكان إجراء التعويض بالمرّة، إذا لم نجزم بكون الرواية في كتاب الصفار، وكان الطوسي معتقداً حال تصنيف الفهرست بكون هذه الرواية التي نريد تعويض سندها هي من كتب الصفار الثابتة عنده قطعاً أو بالحجّة أو المعلومة النسبة للصفّار عند الجميع. ولعلّ هذا هو مقصود السيد الصدر من بعض تعليقاته التي تقدّمت وتشير إلى تخصيصه المورد بما إذا كان الطوسي معتقداً بأنّ الرواية من

كتب الصفار التي يعتقد بها هو، فكأنّ عند الصدر نوعاً من التردّد أو العدول.

وممّا تقدّم في بحث التعويض في المقطع الأوّل، يظهر الموقف النهائي من طريقة السيد الخوئي في التعويض والتي تقدّمت سابقاً.

وعليه، فنظريّة التعويض في المقطع الأوّل من السند غير ثابتة ولا نافعة، إلا نادراً.

النوع الثاني: استبدال المقطع الثاني من السند

كنّا في النوع الأوّل نستبدل المقطع الأوّل من السند بالعثور على ثقة بين الضعيف والنبي أو الإمام، ويكون للطوسي طريق صحيح إليه في الفهرست مثلاً، أما هنا فنستبدل المقطع الثاني من السند، بأن نأخذ شخصاً وقع بيننا وبين الرجل الضعيف الذي يمثل نقطة الخلل في السند، وهنا نفرض أنّ للطوسي طريقاً صحيحاً إلى كلّ ما رواه شخصٌ ثقة بين الضعيف والمعصوم، وقد وقع في طريق الشيخ الطوسي إلى ذلك الشخص أحد الرواة الثقات الواقعين بيننا وبين نقطة الضعف في السند، أو يكون للثقة الواقع بين الطوسي والضعيف طريق إلى كلّ ما وصله من الإمام، أو ذاك الثقة ذكره في كتابٍ له، فنحذف المقطع الواقع بين هذا الثقة والإمام، ونستبدله بطريقه إلى كلّ ما وصله.

والسبب في ذلك واضح يرجع إلى عين ما تقدّم في النوع الأوّل من التعويض؛ فإنّه عندما يكون للثقة الواقع قريباً من الطوسي طريق صحيحة إلى كلّ ما وصله من الإمام، فإنّ هذه الرواية هي بالتأكيد مما وصله من الإمام فيشملها ذاك الطريق، وهكذا الحال لو كانت له طريق صحيحة إلى كلّ ما وصله من ثقةٍ واقع بعد نقطة الضعف في السند، فحيث إنّ هذه الرواية هي مما وصله عنه، فتكون مشمولة أيضاً لذاك الطريق، وبهذا نحذف المقطع الثاني[1].

وقد علّق السيد الحائري بأنّ هذا النوع من التعويض تامّ نظرياً، لكن لا يوجد له واقع؛

(١) انظر: مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٤٤.

إذ من المظنون أنّنا لا نعثر عل حالة يكون فيها لأحد الرواة الذين للطوسي طريق صحيح إلى جميع كتبهم ومرويّاتهم، طريقاً تاماً لكلّ ما وصله من الإمام أو لكلّ ما وصله من روايات راوٍ وقع بين الضعيف والإمام في السند المبحوث عنه[1].

وهذه الملاحظة قد لا تكون في محلّها؛ إذ في العادة يكون للطوسي طريق صحيح إلى روايات راوٍ، فيقع في الطريق شخصٌ، فهذا الشخص يكون له طريق إلى جميع كتب وروايات الثقة الذي يذكر الطوسي له طريقاً، ولنفرضه الشيخ الصدوق الذي ألّف مشيخةً، وهنا بالإمكان وضع جداول نحصي فيها كلّ الرواة الواقعين في هذه الأسانيد، فيظهر لنا أنّ كلّ راوٍ للطوسي طريق إليه ـ على مستوى جميع كتبه ورواياته ـ يكون له عدّة أشخاص لهم طريق لكلّ كتبه، فيظهر عندنا أسماء لأشخاص لهم طرق لتمام كتب وروايات عدد من الرواة، وبالتأكيد يمكن توظيف نتائج هذا الجدول في التعويض.

لكن مع ذلك لا فائدة؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك لطبّقنا الطريقة الأولى للتعويض بأخذ طريق الشيخ إلى كلّ كتب وروايات الراوي الواقع بعد الضعيف، بلا حاجة لفرض أو للتفكير بالثقة الواقع قبل الضعيف.

ويُفهم من كلمات السيد الصدر أنّ نجاح عملية التعويض هذه مرهونة بأن لا يكون الراوي الواقع بين الضعيف والمعصوم قد حصل على هذا الحديث بعد (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته)، وإلا أشكل الأمر[2].

وهذه الإشكاليّة لو سرت فهي تسري على الطريقة الأولى للتعويض أيضاً؛ لأنّ الراوي الأوّل الواقع بعد الثقة الذي للطوسي طريقٌ لكلّ كتبه ورواياته، قد يكون ذكر هذا الطريق قبل أن يروي ذاك الثقة هذا الخبر، والفرق أنّ الطوسي هو الذي روى الرواية نفسها أو رواها من له طريق إليه كالصدوق والكليني والبرقي والحميري فتكون وصلته،

(١) القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٨.

(٢) مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

بخلاف حال هذا الراوي الذي لا نعرف ما الذي وصله بالضبط من كتب وروايات ذاك الراوي.

وعلى أية حال، فهذه الطريقة في التعويض مبنية على عين ما تقدّم في الطريقة الأولى، وحيث لم تتم تلك فهذه مثلها فلا تفيد.

النوع الثالث: استبدال السند كاملاً بسندٍ آخر

طريق استبدال السند كاملاً بسندٍ آخر عُرفت في أوساط بعض الرجاليّين، ولها تطبيقات متعدّدة، من أبرزها:

أ. تعويض طريق الطوسي والنجاشي

قد سبق أن تعرّضنا لطريقة السيد بحر العلوم التي تبعه عليها السيد الخوئي، وباتت مثالاً مشهوراً لعمليّة الاستبدال الكاملة، وهذه الطريقة هي التي ذكرها هنا أيضاً للنوع الثالث السيد محمد باقر الصدر، وهي تقوم على استبدال سند الطوسي بسند النجاشي مع وحدة الشيخ المباشر، وفرضه ثقةً، فتثبت وحدة النسخة الواصلة إليهما.

وقد سبق أن تعرّضنا لهذا التطبيق من استبدال السند كاملاً فيما مضى، وناقشناه بالتفصيل.

ب. تعويض السند بين المشيخة والفهرست

يعدّ هذا التطبيق من أبسط تطبيقات استبدال السند بأكمله تقريباً، وهو يقوم على أنّه إذا كان سند الشيخ الطوسي في المشيخة ضعيفاً، أمكننا الرجوع إلى طرقه ـ إلى نفس صاحب الكتاب الذي له طريق إليه في المشيخة ـ في الفهرست، فإذا عثرنا على طريقٍ صحيح لكتبه كلّها مثلاً عوّضنا السند.

وهذه أبسط الطرق وهي متداولة، وإنّما ألحقناها هنا رغم أنّها تصلح للاندراج في تعويض المقطع الأوّل، نظراً لكون السند بعد صاحب الكتاب منعدماً أو بواسطة واحدة

في العادّة.

وخلاصة هذه الطريقة هي تعويض سند المشيخة بسند الفهرست، ومبرّر ذلك أنّ طريق الطوسي في المشيخة طريقٌ إلى الكتب والمصنّفات كما هو واضح من آخر فقرات المشيخة وفق ما تقدّم، فإذا حصلنا على طريق ثانٍ لهذه الكتب، أمكن التعويض[1].

وتقوم هذه الطريقة على ثلاثة أركان مفترضة التحقّق، وهي:

١ ـ أن يوجد للطوسي في الفهرست طريقٌ إلى جميع كتب وروايات هذا الراوي الذي كان طريق المشيخة إليه ضعيفاً، أو يكون في الفهرست طريق صحيح إلى الكتاب الذي نقل عنه الطوسي في التهذيب، وكان من كتب هذا الراوي وذكر له طريقاً في المشيخة كان ضعيفاً؛ إذ بهذه الطريقة نضمن أنّ الرواية التي رواها الطوسي في التهذيب من كتاب هذا الراوي مشمولة لطريقه الذي ذكره إليه في الفهرست.

٢ ـ أن نعتبر طرق الفهارس طرقاً إلى واقع الكتب وليس إلى أسمائها، كما رجّحناه سابقاً، وإلا فلو اعتبرناها طرقاً للأسماء فلا قيمة للتعويض، كما مرّ في ما مضى.

٣ ـ أن نعتبر أنّ الطوسي في التهذيب وفي الأجزاء اللاحقة من الاستبصار قد ابتدأ السند بصاحب الكتاب أو عرفنا من أيّ كتابٍ أخذ هذه الرواية حتى نذهب إلى الفهرست لنعثر على طريقٍ صحيح لهذا الكتاب أو لكلّ كتب هذا الراوي.

وعليه، فلكي تتمّ هذه الطريقة يجب أن يذكر الطوسي طريقه في الفهرست إلى جميع كتب هذا الراوي أو يسمّي كتبه ويذكر الطريق ويعلم بأنّ مأخذه في التهذيب هو عين هذه الكتب التي ذكرها في الفهرست، كما يشترط أن يكون طريق المشيخة والفهرست كلاهما إلى كتب الراوي لا أن يقع الراوي في الطريق إلى كتب راوٍ آخر كما هو واضح.

مشكلات التعويض بين المشيخة والفهرست

هذه الطريقة في التعويض تبدو جيدة، ولا تواجه أيّ مشكلة عندما تكتمل عناصرها

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

التطبيقيّة المعروفة، لكن مع ذلك توجد هنا إشكاليّات:

الإشكاليّة الأولى: إنّ فهرست الشيخ الطوسي جاء بعد تهذيبه واستبصاره بمدّة زمنيّة، وهذا معناه أنّه من المحتمل أنّ الطرق التي ذكرها الشيخ إلى الكتب في الفهرست، هي طرقٌ إلى نُسخٍ مختلفة عن النسخ التي اعتمد عليها في التهذيب ولو اختلافاً في الجملة، ومع وجود هذا الاحتمال، فإنّ الشيخ يكون صادقاً في المشيخة والفهرست معاً، دون أن تتطابق نسخة كتاب حريز مثلاً التي وصلته بطريق المشيخة مع نسخة الكتاب عينه الواصلة إليه بطريق الفهرست، خاصّةً لو اعتقد بعد ذلك بتقدّم وأجوديّة النسخة اللاحقة التي وصلته، فكيف نعرف أنّ هذه الرواية أو تلك كانت موجودة في نسخة كتاب حريز بطريق الفهرست، حتى نصحّح سندها الوارد في التهذيب بسند الطوسي إليها في الفهرست؟ لاسيما إذا قلنا بأنّ طرق الطوسي في الفهرست هي غالب طرقه وليس جميعها.

لا طريق إلى الخروج من هذا الإشكال فيما يبدو إلا القول بأنّ الطوسي لو تعدّدت النسخ عنده لأشار إلى ذلك في الفهرست، كما فعل في كتب العلاء بن رزين القلاء، وحيث إنّه لم يذكر ذلك دلّ على أنّ النسخ الواصلة إليه كانت متّحدة. ولعلّ ما يُلزم الطوسي بذكر أمر النسخ أنّ كتابه في المصنّفات، فعليه ذكر حال هذه المصنّفات من حيث وحدة نسخها وتعدّدها. فإذا قُبل بهذا صحّ سبيل التعويض هنا، أما إذا قيل بأنّ المطلوب من الطوسي بيان الكتب وطرقه إليها ولا شأن له ـ بنحو الإلزام ـ ببيان حال النُسخ الواصلة إليه، ولهذا لم نجده يتحدث عن النسخ إلا قليلاً، إلا إذا كان الاختلاف فاحشاً بينها، لم يعد يمكن الجزم بأنّ هذه الطرق التي في الفهرست تعدّ طرقاً لنفس النسخة من الكتاب التي تمّ الاعتماد عليها في التهذيب والاستبصار قبل زمن من تأليف الفهرست.

وقد سبق أن قلنا بأنّ إحالته في المشيخة على الفهرست، لا تكشف عن وحدة النسخ بالضرورة، بل غايته أنّها تكشف عن عدم اختلافها بشكل فاحش أو غريب. وأين هذا من إثبات أنّ هذه الرواية المراد تعويض سندها موجودة في النسخة التي وصلت بالطريق

الثاني؟!

الإشكاليّة الثانية: إنّ ذكر الطوسي طريقاً في المشيخة إلى كتب هذا الراوي أو كتابه، مغايراً لما ذكره من طريق إليها في الفهرست، كاشفٌ عن أنّ ما أخذه من هذه الكتب بالطريق الأوّل يختلف عمّا أخذه بالطريق الثاني، وإلا لوحّد الطريق.

والجواب هنا واضح لا يحتاج للإطالة، وهو ما قلناه سابقاً، من أنّه لا يلزم أن يذكر الطوسي كلّ الطرق إلى نسخة واحدة في موضع واحد، بل يكفيه ذكر بعضها، والإحالة على بعض آخر كما فعل في المشيخة، حيث أحال على كتب الفهارس ومنها فهرسته، فمجرّد تعدّد الطرق في الكتابين لا يفيد عدم تطابق النسخة، إلا أنّه لا يثبت تطابقها، فالإشكال هو ما تقدّم في الإشكاليّة الأولى لا غير.

الإشكاليّة الثالثة: ما ذكره السيد بحر العلوم، وحاصله أنّنا لا نعلم من أين أخذ الطوسي هذه الرواية، فهناك اشتباه في تعيين الكتاب الذي أخرج منه الحديث، فقد يكون أخرجه من كتب من تقدّم من المحدّثين، وقد يخرجه من كتب من تأخّر، فلا يتميّز المأخذ، بل لعلّ المأخذ هو التناقل الشفوي، وإن كان الاحتمال الأخير غير معهود بينهم؛ فإنّ المعهود هو أخذ الحديث من الكتب[1].

وهذه الإشكاليّة التي يثيرها بحر العلوم، تشبه ما تقدّم في مصادر الصدوق في الفقيه، نتيجة المقاربة بين مقدّمة الفقيه والمشيخة، فلعلّ الطوسي أخذ الرواية من كتاب ابن الوليد لا من المصدر.

وطريقة الاستبدال بين المشيخة والفهرست تتلافى هذه الأزمة من خلال الشرط الثالث من شروطها، بافتراض تعيين مصدر الرواية عند الطوسي، وأنّها من الكتاب الذي ابتدأ السند باسم مؤلّفه، وهو ما يفتح على موضوع بالغ الأهمّيّة، وهو هل أنّ كلّ من تمّ بدء السند به في التهذيب وغير الجزءين الأوّلين من الاستبصار هو صاحب الكتاب الذي

---

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٥ ـ ٧٦.

أُخذت الرواية من كتابه أو لا؟ هذا ما يحتاج إلى تحقيق.

هل ابتدأ الطوسي السند بصاحب الكتاب المستخرجة الرواية منه؟

لعلّ المعروف بينهم أنّ الشيخ الطوسي قد ابتدأ أسانيده في التهذيب وما بعد الجزأين الأولين من الاستبصار بصاحب الكتاب الذي أخذ الرواية منه، دون الجزء الأوّل والثاني من الاستبصار حيث يذكر السند كاملاً.

والمستند الرئيس في هذا الأمر هو نصوص الطوسي نفسه، قال في مقدّمة مشيخة التهذيب: «واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنِّف الذي أخذنا الخبر من كتابه أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله، واستوفينا غاية جهدنا ما يتعلّق بأحاديث أصحابنا رحمهم الله المختلف فيه والمتفق.. والآن فحيث وفّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات»[١].

فالطوسي هنا واضح في تصريحه بأنّه يأخذ الحديث ممّن أخذ الخبر من كتابه.

ويقول في الاستبصار ما نصّه: «وكنت سلكت في أوّل الكتاب إيراد الأحاديث بأسانيدها، وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الأوّل والثاني، ثمّ اختصرت في الجزء الثالث، وعوّلت على الابتداء بذكر الراوي الذي أخذت الحديث من كتابه أو أصله، على أن أورد عند الفراغ من الكتاب جملة من الأسانيد يتوصّل بها إلى هذه الكتب والأصول حسب ما عملته في كتاب تهذيب الأحكام»[٢].

هذان النصّان يكشفان منهج الطوسي في التهذيبين، وقد كانا المؤشر الذي سار عليه

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٤ ـ ٥ (المشيخة).

(٢) الطوسي، الاستبصار ٤: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

المشهور في التعامل مع التهذيبين، إلا أنّ مراجعة متون التهذيبين وأسانيدهما تفضي إلى القناعة بوجود إرباك في هذا الصدد، وهو ما يدفع لمثل افتراض السيّد بحر العلوم أنّ الطوسي يمكن أن يكون قد أخذ من المصادر اللاحقة، وليس من الأصول دون أن يعدّ ذلك تدليساً.

وعمليّة التوفيق بين نصّ الطوسي المتقدّم وواقع كتبه دفعت لطرح مواقف في المقام متداخلة ومتقاربة، فقد قال السيد بحر العلوم وهو بصدد تبرير اعتماد الصدوق على كتب غيره التي جمعت الأصول: «والاعتماد على الغير شائع معروف كثير الوقوع في نقل الأخبار والأقوال، وهذا كما تقول: روى الشيخ في التهذيب: كذا، تعويلاً على ما نقله عنه في الوافي والوسائل، وقال في المبسوط: كذا، اعتماداً على نقله في المعتبر والمختلف، وليس ذلك تدليساً ممنوعاً، فإنّ العلماء لا يتناكرونه ولا يتحاشون منه، وعادتهم المستمرّة في نقل الأقوال والأدلّة قاضية به، ولم يلتزم أحد منهم في النقل تتبّع الأصول والأخذ منها بغير واسطة، بل الكثير الغالب فيه الاستناد إلى الواسطة والوسائط، والسبب فيه سهولة الأخذ والتناول من كتب المتأخّرين ومصنّفاتهم؛ لحسن وضعها وتأليفها وترتيبها على الكتب والأبواب والفصول، بخلاف مصنّفات القدماء، خصوصاً الأصول الموضوعة على جمع المطالب المختلفة والأحكام المتفرّقة التي لا تعلّق لبعضها ببعض، فإنّ النقل منها في غاية العسر والصعوبة. والمتأخّرون في كلّ زمان قرّبوا البعيد من ذلك، وسهّلوا العسير منه بالترتيب والتبويب وضم المنتشر وجمع المتفرّق، ولذا ترى الشيخ والصدوق وغيرهما ينقلون أحاديث الأصول من الكتب وأحاديث كتب القدماء من كتب المتأخّرين مع وجود الأصول وكتب القدماء عندهم، واحتمال أخذ حديث المتقدّم من كتاب المتأخّر قائمٌ في نقل الشيخ لهذه الأخبار، وإن كان الظاهر من قوله: (أخذنا الخبر من كتابه والحديث من أصله) أخذه من نفس الكتاب والأصل، فإنّه مع بُعد التزام الشيخ له، ينافي تصريحه بكون الواسطة طريقاً يتوصّل بها إلى رواية الحديث، وإنه بدونها يكون مرسلاً، لا مسنداً، والتجوّز في التوصّل والإسناد والإرسال ليس أولى من حمل الأخذ على المعنى

الأعمّ الحاصل بنقل الغير والأخذ منه؛ فإنّ المنقول من الشيء منقول من ذلك الشيء ومأخوذ منه، وكتاب المتأخّر نسخةٌ من المتقدّم، وبعضٌ منه، فيما اشتمل عليه من أخباره، ولا فرق إلا بمجرّد التسمية، أو قصد الكاتب أو المكتوب له، ولا يمنع ذلك من إطلاق الأخذ منه مع القرينة الدالّة عليه، ولا أقلّ من الاحتمال الناشيء من اختلاف عبارات الشيخ، فلا يسقط اعتبار الطريق الذي وضعه لأخبار الكتابين، بل يجب اعتباره؛ عملاً بالأصل، وظاهر الوضع المقتضي للاحتياج مع انتفاء القطع بخلافه»[1].

وهذا الكلام من السيد بحر العلوم يبرّر للطوسي فعله هذا، ونحن هنا لسنا بصدد تقديم تبرير أخلاقي لما فعله الطوسي، وإنّما بصدد معرفة أنّه هل فعل ذلك الأمر (المبرَّر) حقّاً أو لا؟ فما دامت عبارته في المشيخة ظاهرة وواضحة في حديثه عن الابتداء بمن أخذ الرواية من كتابه، فلماذا نفترض أساساً أنّه أخذها من غيره، ثم نعمل على تقديم تبرير؟! ومجرّد وجود تبرير مع احتمال ذلك واقعاً لا يلغي شهادة نصّ المشيختين في هذا الصدد كما هو واضح.

مبرّرات التشكيك في ابتداء الطوسي السند بصاحب الكتاب

والسؤال هنا: ما الذي يدفع للتخلّي عن ظاهر عبارة الشيخ الطوسي في أخذه الروايات من كتاب من صدّر به السند؟

يرى الفريق المشكّك في الموضوع أنّ هناك مجموعة قرائن ينبغي النظر فيها والتأمّل، نذكر عيّناتٍ منها:

القرينة الأولى: إنّ الشيخ الطوسي ابتدأ السند بعشرات الأشخاص في موارد قليلة كموردٍ أو موردين أو ثلاثة ونحو ذلك، وكثير من هؤلاء لم يذكر لهم كتاباً في الفهرست، مثل إبراهيم بن مهزيار، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وزيد بن الجهم الهلالي، وعبد الله بن سيابة، وعلي بن السندي، ومحمد بن زيد

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٩ ـ ٨٠.

الطبري، ويعقوب بن عثيم، وغيرهم ممّن يمكن استقصاؤهم بسهولة بمراجعة ترتيب أسانيد التهذيب للبروجردي[١].

وقد جمع الباحث ثامر هاشم العميدي في كتابه حول التعويض، أسماء من صدّر بهم الطوسي السند ولم يذكر لهم طريقاً في الفهرست ولا المشيخة، فبلغوا تسعة وعشرين شخصاً[٢].

فلو كان لا يبدأ السند إلا باسم صاحب الكتاب، فلماذا لم يذكر كلّ هؤلاء في المصنّفين في الفهرست؟!

قد تقول: إنّه لم يذكرهم لعدم كونهم من الشيعة وكتابه مخصّص لهم.

لكنّه واضح الضعف؛ فبعضهم يندرجون ضمن معيار الشيخ في الفهرست قطعاً كما هو واضح بالمراجعة.

وربما تناقش هذه القرينة بأنّ هذه الأسماء التي لم يذكرها الطوسي في الفهرست لم يذكرها أيضاً في المشيخة، فلماذا لا نلتزم بالتفصيل بين ما ذكره في المشيخة فيكون قد أخذه من كتابه، ولهذا ذكره فيها، وما لم يذكره، فينفتح فيه الاحتمالان، ويكون هذا قولاً بالتفصيل لا يضرّ نظريّة التعويض هنا أيضاً؟ ويبرّر للطوسي ذلك أنّ هذه الموارد قليلة للغاية مقارنةً بالتهذيب والاستبصار بأجمعهما.

إلا أنّ هذا الكلام يفضي في نهاية المطاف إلى حمل كلام الطوسي في المشيختين على الغلبة، الأمر الذي لا ينفي لنا أنّه استخدم هذه الغلبة حتى في بعض الطرق التي ذكرها في المشيخة، خاصّة فيمن نقل عنه روايات قليلة.

وقد تقول أيضاً: إنّ عدم ذكر الطوسي لطرق كثيرين في المشيخة مع ابتدائه السند بهم كاشف عن أنّه أضاف إلى التهذيب لاحقاً أو نسي الطرق فيه، فمن الطبيعي أن ينسى

(١) انظر: محمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) انظر: العميدي، تعويض الأسانيد ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤٤.

الطرق في الفهرست، لكنّه احتمال في غاية البعد بعد كثرة الأسماء، خاصّةً وأنّ من لم يذكر لهم طريقاً في المشيخة ـ بصرف النظر عن ذكره طريقاً لهم في الفهرست ـ يبلغ عددهم مائة وواحد وأربعين شخصاً، كما أحصاهم بعض المعاصرين[١]، وهذا رقم كبير يؤكّد وجود خلل ما في مكانٍ ما.

القرينة الثانية: إنّ الشيخ الطوسي عندما ينقل في التهذيبين عن بعض مشايخ الكليني ومشايخ مشايخه مثل الحسين بن محمد الأشعري، وسهل بن زياد، فهو يأخذ الرواية من الكافي، يظهر ذلك بالمقارنة.

يقول السيد علي السيستاني: «والظاهر أنّه أخرجه عن الكافي؛ لما أوضحناه في شرح مشيخة التهذيبين، من أنّه كلّما ابتدأ الشيخ باسم بعض مشايخ الكليني، كمحمد بن يحيى وعلي بن إبراهيم ونظرائهما، فإنّه قد أخذ الحديث من الكافي لا من كتبهم، إلا مع التصريح بخلاف ذلك. وإن كان ظاهر كلامه في أوّل المشيخة يوهم أنّه لم يبتدئ إلا باسم من أخذ الحديث من كتابه أو أصله، ولكنّ هذا وإن كان هو الغالب على أحاديث التهذيبين، إلا أنّه لا كلّية له، كما تدلّ عليه القرائن الكثيرة»[٢].

ويوضح ولدُه في هامش بحث والده فيقول: «أقام مدّ ظله قرائن عديدة على هذا المدّعى من نفس المشيخة وخارجها، ومما يختصّ منها بالمقام أنّ المراجع لرجال الشيخ وفهرسته، يجد أنّه قدّس سرّه لم يذكر محمد بن يحيى العطار في الفهرست، وإنما ذكره في الرجال قائلاً: روى الكليني عنه قمي كثير الرواية. ولكنّ النجاشي عنونه وقال: له كتب منها كتاب مقتل الحسين وكتاب النوادر. فيستظهر من ذلك أنّ كتب محمد بن يحيى لم تصل إلى الشيخ قدّس سره لينقل منها مباشرةً، وإلا فكيف لم يذكرها في الفهرست، مع أنّ

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ٢٢٦ ـ ٢٤٤.

(٢) انظر: علي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٦؛ ومحمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ٢٨٦ (الهامش).

غايته فيه الاستيفاء قدر الإمكان كما يعلم من مقدّمته»[١]. وبهذا يُعلم أنّ الطوسي قد أخذ روايات محمد بن يحيى من الكليني.

وقد تناقش هذه القرينة ـ بصرف النظر عن الشقّ الأخير منها والراجع إلى القرينة السابقة ـ أنّ مجرّد تطابق ما في كتاب الكافي مع ما نقله الطوسي عن مشايخ الكليني في النص واللفظ لا يعني أنّ الطوسي قد أخذ الرواية من كافي الكليني، بل لعلّه أخذها من المصدر الذي أخذ الكليني الرواية منه، وحيث تطابقت النسختان لاحظنا نحن التطابق بين الكافي والتهذيبين.

يُضاف إلى ذلك، أنّه لا مانع من أن يكون الطوسي قد استفاد من الكليني في تنظيم روايات أخذها الأخير عن أُستاذه، لكنّه لا ينفي أنّه راجع الرواية في المصدر الأصل أيضاً، طبقاً لما تفيده عبارة المشيخة المتقدّمة، كما يذكر ذلك بعض الباحثين المعاصرين[٢]، وبالتالي يصحّ للطوسي أن يقول ما قاله في المشيخة، حتى لو استعان أثناء إعداده التهذيبين بالكافي.

القرينة الثالثة: ما ذكره السيد علي السيستاني أيضاً، وأوضحه ولده في هامش كلامه، قال: «من أخذ الشيخ بعض ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة، وبعضه الآخر من كتابه مع الواسطة، وهم جماعة منهم خمسة ذكرهم الشيخ تارةً مستقلاً بصيغة (وما ذكرته عن فلان..)، وأخرى تبعاً في ذيل ذكر أسانيده إلى آخرين، بصيغة (ومن جملة ما ذكرته عن فلان..)، وهؤلاء هم: الحسن بن محبوب، والحسين بن سعيد، وأحمد بن محمد بن عيسى، والفضل بن شاذان، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، فإنّ هؤلاء وإن نقل الشيخ من كتبهم بلا واسطة، ولكن نقل عنها أيضاً بتوسّط غيرهم ممن ذكرهم بعد إيراد أسانيده إليهم، فالبرقي ـ مثلاً ـ قد ذكره الشيخ مرّتين: تارة بعد ذكر أسانيده إلى الكليني، بقوله: (ومن جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن خالد ما رويته بهذه الأسانيد، عن محمد بن

---

(١) انظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٦ (الهامش رقم: ٢).

(٢) انظر: حسان سويدان، نقد الطرق والمشيخة: ٢٠؛ وفقاً لما نقله الربيع، نظريّة تعويض الأسانيد: ٨٥.

يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد..)، وذكره مرّةً أخرى مستقلاً بقوله: (وأما ما ذكرته عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، فقد أخبرني..)، فهذا يقتضي أنّه ـ قدّه ـ قد اعتمد في نقل روايات البرقي على كتابه تارةً، وإليه ينتهي سنده الأخير، وعلى الكافي تارةً أخرى، وإليه ينتهي سنده الأوّل. وعلى هذا فلا يمكن لنا بمجرّد ابتداء الشيخ باسم البرقي وأضرابه استكشاف أنّ الحديث مأخوذٌ من كتبهم مباشرةً.. (و) حيث ينقل الشيخ روايات الشخص من كتبه على نحوين: مباشرة تارة ومع الواسطة أخرى، هل يمكن تمييز أحد النحوين عن الآخر أم لا؟ ذكر مُدّ ظلّه ـ أي السيد علي السيستاني ـ إنّ ذلك ممكن في بعض هؤلاء، ومنهم البرقيّ؛ فإنّه متى ابتدأ به بعنوان (أحمد بن محمد بن خالد) فالحديث مأخوذ من الكافي، ومتى ابتدأ به بعنوان أحمد بن أبي عبد الله فالحديث مأخوذ من كتبه مباشرة، وهذا مضافاً إلى أنّه مقتضى ظاهر عبارة المشيخة، حيث فرّق بين القسمين في التعبير كما تقدّم، فهو مقرون ببعض الشواهد الخارجيّة، منها: إنّ الملاحظ أنّ كلّ رواية في التهذيبين ابتدأ فيها الشيخ بعنوان أحمد بن محمد بن خالد موجود في الكافي، كما تحقّقته بالتتبّع، لاحظ ج ٣ ح ٩١٠، و ج ٦ ح ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧٢، ٦٠٨، ٦٩٧، ٨٥٠، ٨٨٦، ١١٥٨. و ج ٧ ح ٢٨، ٣٥، ٣٦، ٤٤، ٤٥، ٥٦، ٦٥١، ٧٠٩. و ج ٩ ح ٣٨٣، ٤١٣، ٤١٥، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧٠. و ج ١٠ ح ٦٧، ١١٥، ٢٠٨، ٢٦٢، ٤٥٢، ٨٠٣، ٨٠٥، ٨٧٢، ٩٠١، ٩٠٣، ٩٣١، ٩٣٧، وليس كذلك ما ابتدأ فيه بعنوان أحمد بن أبي عبد الله، فإنّه قد يوجد في الكافي، وقد لا يوجد فيه، كما في ج ١ ح ١٠٥٦، ١١٤٤. و ج ٢ ح ٤١٥، و ج ٣ ح ٢٩٥، ٤٨٦، ٧١١، و ج ٦ ح ٢٥٨، ٣٢٩، ٨٧٨، ١٠٦٠. وبهذا يتجلّى صحّة ما ذكرناه من أنّه كلّما ابتدأ الشيخ بعنوان: (أحمد بن محمد بن خالد) فإنّه يكون قد أخذ الحديث من كتاب الكافي، فلا يمكن عدّه مصدراً مستقلاً في مقابله»[1].

إلا أنّ هذه القرينة قابلة للمناقشة؛ وذلك أنّ غاية ما تفيده أنّ الطوسي روى عن البرقي

---

(١) انظر: علي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٤ (الهامش).

بطريقين: أحدهما يمرّ بالكليني، والآخر لا يمرّ به، سواء كان الطريقان ينقلان تمام مرويات البرقي أو يتناصفانها أو غير ذلك، فهذا موضوع آخر، لكنّ هذا لا يعني أن الطريق الذي يمرّ بالكليني ليس طريقاً لأصل الكتاب، بل هو كسائر الطرق، فكأنّ الطوسي ذكر طريقين للبرقي في مكانٍ واحد: أحدهما يمرّ بالكليني والآخر لا يمرّ به، فلماذا نفترض أنّ الطريق الذي يمرّ بالكليني لم يصل من خلاله كتاب البرقي للطوسي، بل أخذ الرواية من كافي الكليني فقط؟[1].

إنّ ما يترجّح بنظري هو أنّ بعض روايات البرقي وكتبه وصلت للطوسي عبر طريق الكليني، ولم تصله عبر الطريق الآخر، أو العكس، وهذا ما يفسّر وجود هذه الروايات في كتاب الكليني أيضاً وتطابقها مع ما نقله عن البرقي في التهذيب، ويشهد لهذا أنّ بعض هذه الطرق مذكور أيضاً في الفهرست لنفس كتب البرقي أو غيره، فهذه القرينة غير واضحة.

قد يقال: هذا يتمّ لو ثبت تعدّد كتب الراوي، فوصل بعضُها بهذا الطريق وبعضُها بالطريق الآخر، أمّا لو فرضنا أنّ هذا الراوي له كتاب واحدٌ فقط، فهذا يعني أنّ الطريقين يوصلان للكتاب عينه، فلماذا يذكر الطوسي في موضعٍ: (وما ذكرته عن..) وفي موضوعٍ آخر يقول: (ومن جملة ما ذكرته عن..)، موحياً بأنّ الطريق الثاني يروي بعض روايات هذا الراوي لا جميعها؟ فإنّه لو كان الطريق إلى الكتاب، لكانت جميع الروايات واصلةً بالطريقين معاً؛ فلا معقوليّة للتمييز.

والجواب: حتى لو سلّمنا بأنّ للراوي كتاباً واحداً، إلا أنّه لا يبعد أن تكون له نسختان، وواحدة منهما فيها زيادة عن الثانية، ووصلتا بطريق صحيح أو بشكل متنوّع، فأشار لنقله بعض الروايات بهذا الطريق؛ لكي يقول بأنّ بعض الروايات التي نقلتها بهذا الطريق غير موجودة بالطريق الآخر؛ لكون النسخة الواصلة عبره هي نسخة أحدث أو

---

(١) انظر: الربيع، نظريّة تعويض الأسانيد: ٨٦ ـ ٩٢.

قد أجرى عليها المؤلّف تعديلاً مثلاً، كما هي العادة المتعارفة في الإملاءات المتعدّدة عبر الزمن، وفق ما بينّاه سابقاً.

وبهذا يظهر أنّ التفصيل الذي طرحه السيد السيستاني في هذا الموضوع غير واضح، فقد ذكر قائلاً: «إنّه ربما يتصوّر ـ ولعلّه هو التصوّر السائد ـ أنّ جميع من يكون للشيخ طرقٌ إليهم في المشيخة، إنّما يروى الأحاديث المبدوءة بأسمائهم في التهذيبين من كتبهم مباشرة، ولعلّ الأصل في هذا التصوّر هو عبارة الشيخ نفسه في مقدّمة المشيخة، ولكنّ هذا غير صحيح، بل التحقيق: إنّ رجال المشيخة على ثلاثة أقسام: الأوّل: من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة، وهم أكثر رجال المشيخة كمحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن الحسن الوليد، وعلي بن الحسن بن فضال وغيرهم. الثاني: من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مع الواسطة، وهو بعض مشايخ الكليني ومشايخ مشايخه، كالحسين بن محمد الأشعري، وسهل بن زياد، فهؤلاء إنّما ينقل الشيخ رواياتهم بواسطة الكافي. الثالث: من أخذ الشيخ بعض ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرةً وبعضه الآخر من كتابه مع الواسطة، وهم جماعة، منهم خمسة ذكرهم الشيخ تارةً مستقلاً بصيغة (وما ذكرته عن فلان..)، وأخرى تبعاً في ذيل ذكر أسانيده إلى آخرين بصيغة: (ومن جملة ما ذكرته عن فلان..)، وهؤلاء هم: الحسن بن محبوب، والحسين بن سعيد، وأحمد بن محمد بن عيسى، والفضل بن شاذان، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، فإنّ هؤلاء وإن نقل الشيخ من كتبهم بلا واسطة، ولكن نقل عنها أيضاً بتوسّط غيرهم ممن ذكرهم بعد إيراد أسانيده إليهم»[1].

وبهذا كلّه يظهر أنّ المشكلة الأساسيّة هي القرينة الأولى، فما لم نحاول التحرّر منها فإنّه من الصعب الجزم بأنّه لم يبتدء السند إلا بصاحب الكتاب، ويُخيّل لي أنّ الشيخ الطوسي ذكر مقدّمة المشيخة بعد أن كتب التهذيب، لكنّه قام بإجراء إضافات على التهذيب بعد

(١) انظر: علي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٤ (الهامش).

كتابة هذه المقدّمة، وهذا ما يفسّر أنّ حوالي مائة وواحد وأربعين شخصاً لم يذكر لهم طرقاً في المشيخة، مع أنّ ظاهر كلامه فيها أنّه يريد الآن أن يذكر الطرق إليهم؛ ليُخرج أخبار كتابه من المراسيل إلى المسندات، ومع عدم ذكره ذلك يوقع نفسه في مشكلة كبيرة، فلعلّ المشيخة كتبت ثم أضيف على التهذيب في نسخ لاحقة من قبل الشيخ الطوسي، فلم يستكمل عمل المشيخة بعد الإضافة، وبالتالي فنحن أمام مشكلة في التعهّد العام للطوسي في المشيخة، فيترجّح بالنظر أن يقال بأنّ الغالب فيها ـ خاصّة لمن أكثر من الرواية عنه ـ أنّه طرق للكتب التي ابتدأ بأسماء أصحابها في السند، إلا أنّ الجزم بالعموم مشكلٌ جداً، وفاقاً ـ في النتيجة ـ للسيد السيستاني، إلا إذا استقرأنا الأسماء المذكورة في القرينة الأولى، وأخذنا منها ما ثبت أنّه من الشيعة ـ وهو قليل ـ فعليه نحتمل أنّ الطوسي إمّا سها عن ذكرهم في الفهرست هو والنجاشي أو أنّ ابتداء الرواية بهم في التهذيب كانت للإرسال إليهم وليس تصديراً، فنبقى على عموم نصّ المشيخة ولا نرفع اليد عنها.

وبناء على مجمل ما تقدّم، يصعب تحصيل تطبيق لنظريّة التعويض بين طرق المشيخة وطرق الفهرست، ما لم تقم قرينة خاصّة تثبت وحدة النسخ بين الطريقين، هذا كلّه مضافاً إلى إشكاليّة ما لو ذكر الطوسي عدّة طرق للراوي في الفهرست، حيث احتمال روايته لبعض الكتب ببعض الطرق دون بعض، وقد تقدّم التعليق على هذه الإشكاليّة فلا نعيد.

وممّا تقدّم يُعلم أنّ توسعة هذا التطبيق لنظريّة التعويض من التهذيبين إلى سائر كتب الطوسي، مشروطة بتحقّق العناصر، فإذا أحرزنا أنّه أخذ الرواية في الأمالي من كتاب الصفار، وكان له طريق لكلّ كتب الصفار في الفهرست، تمّ التعويض، بصرف النظر عن الإشكاليّات السابقة، وإلا فلا، وغالباً ما يصعب هذا الإحراز، وإنّما خصّصوا الكلام بالتهذيبين لشهرتهما وشدّة الابتلاء برواياتهما فيما يبدو، وإمكان معرفة صاحب الكتاب فيهما.

ج. التعويض داخل طرق الكتاب الحديثي، مشكلات ميدانيّة

يُقصد بهذه الطريقة أنّنا لو رأينا أنّ الطوسي في التهذيب مثلاً يذكر مجموعةً من

الروايات التي يصدّر السند فيها بالصفار مثلاً، لكنّه لا يذكر في المشيخة طريقه إليه، بيد أنّنا نلاحظ أنّه في موضعٍ من التهذيب أو الاستبصار يذكر السند إليه كاملاً في إحدى الروايات، ففي هذه الحال نقوم بإعادة تركيب هذا السند الكامل المذكور هنا، لنضعه مكان كلّ طرق الطوسي إلى الصفار في الكتاب والتي يبتدئ فيها باسم الصفار، وهذا نوع من تعويض المتروك بالمذكور، أو الكشف عن سند غير مشار إليه أصلاً، فنرفع الإرسال بهذه الطريقة.

وقد أشار السيد بحر العلوم إلى هذه الطريقة، حين قال: «ولاستعلام الواسطة المتروكة طريق آخر: هو ردّ المتروك إلى المذكور، بأن يثبت للشيخ ـ مثلاً ـ في أسانيد الكتابين طريق إلى صاحب الأصل أو الكتاب، فيحكم بكونه طريقاً في المتروك. وبمثله يمكن تحصيل الطرق المتروكة في الكافي وغيره من كتب الحديث، وتصحيح أكثر الروايات المرويّة فيها بحذف الإسناد؛ لوجود الطرق الصحيحة إلى رجال السند في تضاعيف الأخبار»[1].

وتعرّض الكلباسي لهذه الطريقة، فقال: «يمكن تحصيل الطريق المعتبر في الفقيه والتهذيبين على تقدير عدم ذكر الطريق أو ضعفه، بحمل المحذوف على المذكور بالاجتماع أو التفريق على تقدير تعدّد الطريق المذكور، وكذا تعدّد الطريق المحذوف، مثلاً لو روى الشيخ في موضع عن الحسن بن محبوب بطريق معتبر أو بطريقين صحيحين، وروى عنهم في موضع آخَرَ، أو موضعين آخَرين على وجه الإرسال، مع عدم ذكر الطريق في المشيخة، يمكن حمل المحذوف في الموضع الآخَر أو الموضعين الآخَرين على المذكور أو المذكورين بالاجتماع أو التفريق على الأخير، والوجه مساعدة الظنّ، ولا سيّما لو تكثّرت موارد الذكر. ويرشد إليه أنّ الحكم بالحذف في الكلام بقرينة المذكور في الكلام في كلام النحويّين غير عزيز»[2].

---

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٦.

(٢) الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٤: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

والذي يُفهم من هذه الطريقة أنّها تعتمد قوّة الظنّ بأنّ الطريق المذكور هو عينه الطريق المحذوف، وأنّه ربما حذف هنا اعتماداً على ما ذكره هناك، وهذا يصحّ في طريقة التعليق في الأسانيد، والتي هي موجودة في الكافي للكليني والوسائل للحر العاملي، بأن يذكر السند، ثم في الحديث الآخر يعتمد على ما ذكر في الذي قبله، وهذا معروف، وليس هو موضوع بحثنا هنا، إلا أنّ الكلام في صحّة هذه الطريقة، وذلك:

أوّلاً: لا يكفي الظنّ هنا، فإنّ الظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً، ولا دليل على حجيّته في المقام، فضلاً عن أنّ تحصيل الظنّ بذكر طريق واحد في إحدى الروايات فقط من مجموع كتابه غير واضح. هذا إذا لم يتلاشى هذا الظنّ تماماً فيما لو ذكر للصفار طريقاً في روايةٍ وكان صحيحاً، وطريقاً آخر في أخرى وكان ضعيفاً، كما هو واضح.

ثانياً: إنّ الطريق لتلك الرواية قد يكون طريقاً لأحد كتب هذا الراوي لا لتمام كتبه، فيما سائر الروايات أو جملة غير متعيّنة منها مما كان مرسلاً قد أُخذ من سائر كتبه، فكيف نعرف أنّ هذا الطريق هو عين الطريق إلى سائر الكتب؟! بل حتى لو كان الكتاب واحداً فإنّ احتمالية تعدّد النسخ بحيث تكون الطريق المذكورة طريقاً لإحدى نسخ هذا الكتاب، وهي غير مشتملة على الرواية الأخرى المرسلة التي نريد تعويض سندها، هي احتمالية معقولة وواردة. نعم لو تكرّر الطريق إلى الصفار في التهذيب عشرات المرّات لكنّه في مرّة أو مرتين لم يذكره، فقد يقال بتحصيل الوثوق في هذه الحال، إلا أنّه غير متوفّر في مثل الفرض.

وربما لهذا كلّه قال السيد بحر العلوم معلّقاً على هذه الطريقة وأمثالها: «وليس شيء منها بمعتمد؛ إذ قد يختصّ الطريق ببعض كتب أصحاب الحديث، بل ببعض روايات البعض، كما يُعلم من تتبّع الإجازات والرجال، ويظهر من أحوال السلف في تحمّل الحديث، فلا يستفاد حكم الكلّ من البعض، لكنّه لا يخلو من التأييد، خصوصاً مع الإكثار»[1].

---

(١) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٦؛ وانظر: سماء المقال ١: ١٢٨.

ونكتفي بهذا القدر من التطبيقات حيث يُعلم غيرها منها، والصورة صارت واضحة، حتى لا نكرّر ونستغرق في الأمثلة، فالمقام ليس ذاك المقام.

النوع الرابع: الطريقة الملفّقة

ذكر السيّد الصدر نوعاً رابعاً من تصحيح الأسانيد يرجع في حقيقته إلى أحد الأنواع الثلاثة السابقة وما تقدّم من طرقٍ، خاصّةً طريقة العلامة المجلسي، وحاصله أنّه إذا كان للشيخ الطوسي طريق ضعيف إلى أحد الرواة، ولنفرضه أحمد بن محمد بن عيسى، لكن كان للصدوق طريق صحيح عليه، فيمكن حينئذٍ استبدال طريق الطوسي بطريق ملفّق، بدايته من الطوسي إلى الصدوق، حيث طريقه إليه صحيح، ونهايته من الصدوق إلى ابن عيسى، وهو صحيح أيضاً، فيتمّ طريقٌ صحيح من الطوسي إلى ابن عيسى.

وهذا سبيلٌ واسع؛ لأنّه بإمكاننا عبر ذلك أن نصحّح كلّ رواية ترد في التهذيب والاستبصار، إذا كان للصدوق طريق صحيح إلى أحد رواتها بتشكيل سند ملفّق بالطريقة التي بيّناها.

وقد سجّل السيد الصدر على نفسه هنا إشكالاً بأنّ هذا يمكن أن يتمّ لو أنّ الشيخ الصدوق كان قد نقل عين هذه الرواية الضعيفة في التهذيب والاستبصار، في كتابه «الفقيه»، أما مع عدم نقله لها، والمفروض أنّ المشيخة تبيّن طرق الصدوق إلى الروايات الواردة في الفقيه، فكيف نحرز وصول الرواية إلى الصدوق حتى يكون طريقه في المشيخة طريقاً لها أيضاً؟

وقد حاول الصدر الجواب عن هذه الإشكاليّة بالاستناد إلى ما ذكره الطوسي في آخر مشيختي الاستبصار والتهذيب، ففي مشيخة التهذيب قال: «قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول، هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ (رحمه الله)، من أراده أخذه من هناك ـ إن شاء الله ـ وقد

ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة»[١].

وفي مشيخة الاستبصار قال: «قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول، هو مذكور في الفهارس للشيوخ، فمن أراده وقف عليه من هناك إن شاء الله تعالى»[٢].

وذلك أنّ مشيخة الصدوق في الفقيه فيها ذكرٌ لطرق، فعندما يذكر الطوسي الإشارة إلى الفهارس فهو ينظر إلى واقعٍ خارجي من الفهارس الموجودة خارجاً للشيوخ، ومن أجلى مصاديق هذه الفهارس آنذاك مشيخة الفقيه فيكون إطلاق كلامه شاملٌ لذلك أيضاً، ما يعني أن نفس الطرق التي للصدوق هي أيضاً طرق له إلى المصنّفات والأصول؛ فإنّه لم تكن للأصحاب فهارس موسّعة حتى يحيل عليها الشيخ الطوسي، وقد ذكر هو ذلك في مقدّمة الفهرست، وأشار إلى أنّه لم يكن هناك سوى كتاب ابن الغضائري الذي تلف، ولم يكن ما يشار إليه بالبنان سوى مشيخة الفقيه، فلا بدّ أن تكون داخلةً في إطلاق كلامه، رغم أنّ مشيخة الفقيه ليست فهرستاً بالمعنى المصطلح.

وأورد الصدر على نفسه أيضاً بأنّ شمول إطلاق كلام الطوسي لمشيخة الفقيه معارض بقوله: إنّه ذكر هذه الطرق على سبيل الاستيفاء في كتابه فهرست الشيعة، وهذا معناه أنّ ما هو موجود في الفهرست جامع لتلك الطرق الموجودة في الفهارس، فمع عدم وجود طريق في الفهرست معناه عدم وجود طريق منظور للطوسي في فهارس الأصحاب أيضاً، مما يخرج مشيخة الفقيه تلقائياً؛ لأنه لو أدخلها في إطلاق كلامه الأوّل للزم ذكر ما جاء فيها من الطرق في طرقه في الفهرست والمفروض عدمه.

وأجاب الصدر عن هذا الإيراد بأنّه:

أوّلاً: الاستيفاء الذي ذكره الطوسي في حقّ الفهرست قد لا يراد منه معنى الاستيعاب

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٨٨.

(٢) الاستبصار ٤: ٣٤٢.

الكامل، وإنما من باب أنه يريد أن يذكر جلّ ما في المطلب.

ثانياً: لو حصل التعارض، فإنّه يُسقط مطلع مشيخة التهذيب عن الحجيّة، أما مشيخة الاستبصار فلم يرد فيها الحديث عن ذلك، فتبقى بلا معارض، لأنّه لم يقل بأنّ طرق المشيخة طرق لخصوص روايات هذا الكتاب.

بل زاد السيد كاظم الحائري هنا بأنّه حتى لو ورد هذا التعبير من أنّ طرقي هذه طرق إلى أخبار كتاب الاستبصار أيضاً، لا يرد الإشكال؛ للعلم بوحدة المصنّفات التي أخذ منها الطوسي أخبار التهذيب والاستبصار معاً.

ثالثاً: إنّ للشيخ الطوسي طريقاً صحيحاً إلى الصدوق، وهذا بنفسه يحلّ المشكلة؛ لأنّ طرق الصدوق إلى الرواة ليست طرقاً لخصوص ما رواه في الفقيه بل لكتبهم جميعها، وإنما عبرّ بما عبّر به في مشيخة الفقيه من باب ضيق الخناق في الكلام.

وبهذا تتم نظريّة التعويض عبر هذا الشكل أيضاً[1].

نقد النوع الرابع من التعويض

ويعلّق على هذا الشكل من أشكال التعويض، بما يلي:

١ ـ إنّ هذه الطريقة في التعويض ليست سوى تطبيق لشكلٍ من الأشكال الثلاثة المتقدّمة؛ لأنها في واقعها تعويض إما لقسمٍ من السند أو له كلّه، فإفرادها غير منهجيّ، ولعلّه أفردها السيد الصدر لما فيها من كلام خاصّ أزيد مما تقدّم.

٢ ـ ما ذكره السيد الحائري من إبطال جعل مشيخة الفقيه فهرستاً حتى يكون مشمولاً لكلام الطوسي في مشيختي: التهذيب والاستبصار، فلا يمكن الجزم بوجود ظهور لكلام الطوسي لمثل مشيخة الفقيه[2].

---

(١) انظر تمام ما تقدّم في: مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٣؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٦٣ ـ ٦٥.

(٢) انظر: القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٤، ٦٥.

وهذا الإيراد تام؛ لأنّ الطوسي ناظر إلى كتب الفهارس الصغيرة التي كانت متوفّرة في زمنه، ولم تعد متوفّرة إلى زماننا، ومن هذه الكتب ومن رجالها وضع الطوسي فهرسته فيما بعد، فلا عرفاً ولا اصطلاحاً يقال لمشيخة الفقيه فهرستاً، بل هي مجرّد اختصار للأسانيد التي يُفترض أن توضع في داخل الكتاب.

ثالثاً: ما أورده بعض المعاصرين، من أنّ ذلك إنما يتمّ لو كان كلّ من ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه صاحب كتاب، وهذا أمرٌ يصعب إحرازه[1].

وقد سبق الحديث عن هذا الموضوع.

رابعاً: كيف نحرز أنّ نسخة الكتاب التي وصلت للطوسي مطابقة لنسختها التي عند الصدوق، حتى نصحّح سند الرواية الضعيفة التي عند الطوسي بسند الصدوق في المشيخة رغم عدم نقله الرواية؟

إنّ هذا مبنيّ على أنّ الطوسي له طريق إلى جميع روايات وكتب الصدوق، كما ذكر في ترجمته[2]، وحيث قد ناقشنا في دلالة هذه الجملة سابقاً، خاصّة تعابير (رواياته)، فلا يمكن الاستناد إليها مجدّداً هنا.

والملفت أنّ الطوسي في ترجمته للصدوق عندما أراد ذكر كتبه قال: «له نحو من ثلاثمائة مصنّف وفهرست كتبه معروف، وأنا أذكر ما يحضرني في الوقت من أسماء كتبه، منها: كتاب.. وغير ذلك من الكتب والرسائل الصغار، لم يحضرني أسماؤها»[3]، مما يوحي إيحاء ضعيفاً بأنّه يعتمد أسماء الكتب لا واقعها.

فلنفرض أنّ الطوسي وصلته نسختان من كتاب أحمد بن محمد بن عيسى، واحدة بطريق الصدوق وروايته، وثانية بطريق آخر، وفي النسخة الثانية وجدت الرواية التي ينقلها لنا في التهذيب، ولم توجد في النسخة الواصلة عبر الصدوق، فنقل الطوسي الرواية

(١) الطهراني، تحرير المقال في كلّيات علم الرجال: ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) الفهرست: ٤٤٤ (طباطبائي).

(٣) المصدر نفسه: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

من ذاك الطريق، معتقداً وجود سقط أو سهو في نسخة الصدوق فكيف يمكن إحراز تطابق نسخة الصدوق مع نسخة غيره؟!

خامساً: إنّ تعبير الاستيفاء الوارد في كلام الطوسي تعبير له ظهور، فأيّ موجب للخروج عن ظهوره لاسيما وأنّ الطوسي في الفهرست لم يذكر أنه يشير إلى طريق واحد من باب المثال، خلافاً لما فعله النجاشي حيث قال: «وذكرت لرجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق فيخرج عن الغرض»[1].

ولهذا نجد أن الطرق التي يذكرها الطوسي في الفهرست أكثر منها في كتاب النجاشي.

وحتى لو قبلنا بأنّ الطرق الموجودة هي الغالبة إلا أنّ نظرية التعويض التي توفّر لنا عشرات الطرق الأخرى تخدش في دلالة الغلبة هذه عرفاً، فليتأمل في ذلك جيداً، فهل يكون الطوسي قد وضع ـ مع الأخذ بنظرية التعويض لاسيما بالحدّ الأعلى ـ أغلب طرقه وأسانيده أو لا؟!

سادساً: إنّ تطبيق منطق التعارض الأصولي بين التهذيب والاستبصار وغيرهما، فيه بعض الغرابة بعد أن كانت المشيخة في التهذيب والاستبصار واحدة وأمرها واحد وفكرتها واحدة، فكيف نثق بإطلاق تعبير لفظي محاط بهذا المناخ كلّه؟! والعلم بوحدة المصنّفات لا يفيد.

مبدأ نقد الطرق والمشيخات (فكرة تواتر الكتب)

لا يمكن لنظريّة التعويض أن تصبح ذات معنى حقيقي وحاجة ضروريّة عادةً، ما لم نكرّس ما يعرف بمبدأ نقد الطرق والمشيخات، فإنّنا لو قلنا بأنّ الطرق التي في الفهارس والمشيخات لا قيمة حقيقيّة لها، فإنّ هذه الطرق يمكن أن تتحوّل إلى مجرّد طرق تيمّنيّة، بخلاف ما لو قلنا بأنّ لها قيمة حقيقيّة وأنّ بها تثبت الكتب التي وصلت عبرها، فإنّ

(١) رجال النجاشي: ٣.

رصدها وتحليلها يظلّ ضرورة قاهرة في هذا المجال.

ولا يظهر من السابقين أن بحثوا في أصل هذا الموضوع، لكن المحقّق الكلباسي (١٣١٥هـ) أفرد رسالةً خاصّة تحت عنوان (رسالة في لزوم نقد المشيخة)، ضمّنها كتابه المعروف بالرسائل الرجاليّة[1]، وهي تشير إلى مبدأ درس هذه الطرق بشكل جادّ، والتعامل معها على أنّها وثائق ضروريّة للتثبّت من الكتب والأصول.

والسبب الذي يدفع إلى طرح فكرة جدّية البحث في الطرق والمشيخات هو وجود اتجاه ذهب إليه بعض العلماء، ويلوح من آخرين، يرى أنّ الطرق إلى الكتب والأصول والمصنّفات لا قيمة لها، بمعنى لا محصّل من ورائها؛ لأنّ الأصول والمصنّفات التي اعتمد عليها أصحاب الكتب الأربعة وأمثالهم كانت متواترة معلومة النسبة لأصحابها، ومن ثمّ فهذه الطرق قد لا تكون سوى طرقاً تيمّنيّة، تماماً كطرق الرواية التي تنتشر اليوم في أيدي العلماء، حيث هي تيمّنية ولا تقوم على مناولات وغير ذلك، بل هي إجازات عامّة كما هو واضح.

وينتج عن ذلك أنّ الناظر في الأسانيد لا يعنيه من هو واقع بعد زمان صاحب الكتاب، وإنّما يعنيه توثيق صاحب الكتاب ومن بينه وبين النبيّ أو الإمام خاصّة، وهذا ما سيوفّر الكثير من البحوث الرجاليّة والحديثيّة، وسيحلّ مشكلة الكثير من الضعف الواقع في الأسانيد.

وتشبه هذه الفكرة ما يُطرح في علم الحديث عند أهل السنّة من تركيز النظر على مدار الحديث ومخرجه دون ما بعد المدار زماناً؛ لتعدّد الطرق ووضوح أمرها في العادة. وقد يُدّعى أنّ طريقة المتقدّمين من الإماميّة كانت قائمة على هذا المسلك أيضاً؛ إذ تجدهم عندما يناقشون في الأسانيد فهم يركّزون النظر على السند الواقع بين المصدر والإمام، ولا يعيرون بالاً للطرق الواقعة في المشيخات والفهارس.

---

(١) الرسائل الرجاليّة ٤: ١٢٧ وما بعد.

ويختار السيد بحر العلوم هذا الرأي في موضعٍ من فوائده الرجاليّة، رغم ذهابه لعكسه في موضعٍ آخر[١]، ويذهب إليه أيضاً المحقّق التفرشي (ق ١١هـ)، فيقول بصراحة: «الفائدة الخامسة: اعلم أنّ الشيخ الطوسي ـ قدّس سرّه ـ صرّح في آخر التهذيب والاستبصار بأنّ هذه الأحاديث التي نقلناها من هذه الجماعة، أُخذت من كتبهم وأصولهم، والظاهر أنّ هذه الكتب والأصول كانت عنده معروفة، كالكافي والتهذيب وغيرهما عندنا في زماننا، هذا كما صرّح به الشيخ محمد بن علي بن بابويه رضي الله عنه في أوّل كتاب من لا يحضره الفقيه. فعلى هذا لو قال قائل بصحة هذه الأحاديث كلّها، وإن كان الطريق إلى هذه الكتب والأصول ضعيفاً، إذا كان مصنّفوا هذه الكتب والأصول وما فوقها من الرجال إلى المعصوم ثقاتاً، لم يكن مجازفاً»[٢].

ويذكر الشيخ السبحاني، مبيّناً منهج السيد البروجردي ونتائجه، فيقول: «قد عرفت مذهب سيّد المحققين آية الله البروجردي، وهو أحد المعنيّين في علم الرجال، وأنّه كان يذهب ـ تبعاً للمجلسي الأوّل ـ إلى أنّ المشيخة للصدوق وللشيخ، لم تكن إلا لمجرّد إظهار الأحاديث بصور المسندات، لا لأجل تحصيل العلم بنسبة الكتب إلى مؤلّفيها؛ فإنّ نسبة هذه الكتب إلى أصحابها كانت ثابتة غير محتاجة إلى تحصيل السند، وبالجملة ذكر المشيخة لأجل التبرّك والتيمّن، ولاتصال السند كما هو المرسوم في هذه الأعصار أيضاً، حيث يستجيزون عن المشايخ بالنسبة إلى الكتب الأربعة وغيرها حتى يصحّ لهم نقل الأحاديث عن هذه الكتب مسنداً، وأما كون المشيخة لأجل تحصيل صحّة نسبة هذه الكتب إلى أصحابها فهذا مما ينافيه كلام الصدوق والشيخ في المشيخة.. وبذلك تعرف أنّ البحث في طرق الشيخ إلى أصحاب الكتب في المشيخة مما لا طائل تحته، وليس على الفقيه إلا التفتيش عن أحوال أصحاب الكتب ومن يروون عنهم. اللهم إلا إذا كانت الكتب غير

---

(١) انظر الموضعين في: الفوائد الرجاليّة ٣: ٢٩ ـ ٣٠، و٤: ٧٧.

(٢) نقد الرجال ٥: ٤٢٥.

معروفة، فعندئذ يجب الفحص عن كلّ من في الطريق كما لا يخفى»[١].

وقفات نقديّة لفكرة معلومية نسبة الكتب، محاكمة الشواهد

والسؤال: هل حقّاً كلّ هذه الكتب معلومة النسبة لأصحابها؟ وهل حقّاً لا نحتاج لدراسة رواة ورجال وأسانيد الفهارس والمشيخات؟ ولماذا؟ وكيف عرفنا أنّ كل هذه الكتب معلومة النسبة لأصحابها؟

توجد هنا عدّة أدلّة تطرح في المقام، ينبغي التوقّف عندها:

الدليل الأوّل: توليفة النظريّات الرجاليّة التي تثبت وثاقة الواقعين في الطرق والمشيخات، من نوع أنّهم جميعاً مشايخ إجازة وكلّ شيخ إجازة فهو ثقة، ومن نوع وثاقة كلّ من وقع في طرق المشيخات، ومن نوع أنّهم كثيرو الرواية، ومن نوع أنّ هؤلاء أشهر وأعرف من أن يعدّلوا ويمدحوا، فعدالتهم مشهورة معروفة منذ الكليني وإلى زماننا، وغير ذلك من المباني الرجاليّة التي تغطّي جميع أو أغلب الواقعين في طرق المشيخات والفهارس، وعليه فلا حاجة بعد ذلك للنظر في رواة الطرق إلى أصحاب الكتب.

لكنّ هذا الدليل لا يُثبت العلم بالكتب، بل يُثبت وثاقة الطريق إليها، وقد استخدمه أمثال الشهيد الثاني[٢]، فلا ينفع في المقام، وعلينا عدم الخلط بين تصحيح أسانيد المشيخات، وبين فكرة معلوميّة الكتب وتيمّنية الطرق، علماً أنّ هذه النظريّات الرجاليّة هي أيضاً لم تثبت، كما حقّقناه مفصّلاً فيما سبق.

الدليل الثاني: ما ذكره السيد بحر العلوم، من أنّ ذكر الطوسي وأمثاله الرواية بسندها الكامل تارةً، ومع حذف بدايات السند والاكتفاء بصاحب الأصل أخرى، شاهد على أنّهم لا يحتاجون لذلك، وأنّهم إنّما يذكرونه لوضوح أمر الكتب[٣].

---

(١) كليّات في علم الرجال: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) انظر: الرعاية: ١١٤؛ ومنتقى الجمان ١: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) انظر: الفوائد الرجاليّة ٣: ٣٠.

ولعلّه يمكن أن يُضاف إلى هذا الكلام مراسيل الصدوق في الفقيه، فرغم كونه يتحدّث عن ما يفتي به بينه وبين ربّه، لكنّه في الوقت عينه يذكر الكثير من المراسيل، وما ذلك إلا لأنّه أخذ الروايات من كتب معلومة النسبة لأصحابها.

والجواب: إنّ الطوسي فعل ذلك معتمداً على بيانه للطرق في المشيخة، ورغبةً في الاختصار، كما يظهر منه في غير موضع وهو واضح، فلا يوجد دليل على أنّ ذكره أحياناً دون أخرى شاهد على عدم الأهميّة، علماً أنّه من الممكن أن تكون بعض الروايات التي لا يذكر فيها الطريق، قد وصلته نسختها بالوجادة دون سند، فنقل منها معتمداً على وثوقه بها، وهذا لا يدلّ على أنّه لا يرى ضرورة لذكر السند؛ لتبرّكيّته.

وأمّا سلوك الصدوق في الفقيه، فهو لا يكشف عن موضوع بحثنا؛ إذ مراسيل الصدوق لا تكتفي بحذف السند بيننا وبين صاحب الكتاب، بل هي في الكثير جداً من الأحيان تحذف حتى صاحب الكتاب وسنده إلى الإمام نفسه، وهذا لم يقل به أحد، وإلا لزم سدّ باب علم الحديث والرجال بالمرّة. فالظاهر أنّ منطلق الصدوق شيءٌ آخر، ولا يُحرز أنّه راجع إلى ما نحن فيه، ولو كان كذلك فلماذا حذف السند في موردٍ وذكره في مورد آخر؟!

الدليل الثالث: ما ذكره المحقّق الكلباسي وإن لم يوافقه، من إطباق المتأخّرين ظاهراً وجريان السيرة بينهم على عدم الاهتمام بنقد الطرق والمشيخات[1]، وأنّهم كانوا يركّزون نظرهم على خصوص صاحب الكتاب ومن وقع قبله حتى النبي أو الإمام، وهذا كاشف وشاهد على أنّ هذه الكتب معلومة النسبة لأصحابها؛ لهذا لم يجدوا حاجةً للنظر في الطرق.

والجواب عن هذا الدليل:

أوّلاً: إنّه بصرف النظر عن التحقّق من المقاربة التاريخية المدّعاة هنا، لا وجه للاحتجاج بفعلهم، فلنفرض أنّ المتأخّرين كانوا مقتنعين بذلك إلا أنّ هذا لا يدلّ على الواقع سوى

(١) انظر: الرسائل الرجاليّة ٤: ١٦٧ ـ ١٦٨.

ظنّاً، والظنّ لا حجيّة له هنا، فما هو الوجه في متابعتهم في هذه القضيّة بلا دليل؟!

ثانياً: لو سلّمنا أيضاً بهذه المقاربة التاريخيّة، فهي لا تدلّ على معلوميّة الكتب عندهم، وإنّما قد تدلّ على توثيقهم للطرق جميعاً بمثل المباني الرجاليّة المتقدّمة الإشارة إليها، وأنّ هؤلاء جميعاً مشايخ إجازات ثقات، فكيف نعرف أنّ مستندهم في عدم نقد الطرق هو معلوميّة الكتب؟

ثالثاً: ما ذكره السيد بحر العلوم، من التشكيك في واقعيّة هذه المقاربة التاريخيّة، حيث قال: «ويضعف هذا القول إطباقُ المحقّقين من أصحابنا والمحصّلين منهم على اعتبار الواسطة والاعتناء بها، وضبط المشيخة وتحقيق الحال فيها والبحث عما يصح وما لا يصحّ منها، وقدحهم في السند بالاشتمال على ضعيف أو مجهول، وقد أوردها العلامة رحمه الله وابن داود في كتابيهما، منوّعةً إلى أنواع الحديث، من الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف. مع بناء السند على هذا التنويع. ووافقهما على ذلك سائر علماء الرجال والحديث والاستدلال إلا من شذّ»[1].

الدليل الرابع: وهو أهمّ الأدلّة، وهو الاستناد إلى بعض النصوص وعمدتها نصّ الشيخ الصدوق في مقدّمة الفقيه حيث قال: «وصنّفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد؛ لئلا تكثر طرقه وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربي تقدّس ذكره وتعالت قدرته، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني، وكتاب عبيد الله بن علي الحلبيّ، وكتب علي بن مهزيار الأهوازي، وكتب الحسين بن سعيد.. وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه، ونوادر محمد بن أبي عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقي، ورسالة أبي رضي الله عنه إليّ، وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طُرقي

(١) انظر: الفوائد الرجاليّة ٤: ٧٧.

إليها معروفة في فهرس الكتب التي روّيتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم..»[١].

فإنّ هذا شهادة بأنّ ما اعتمد عليه الصدوق هو كتب مشهورة معتمدة، وبالتالي فما ذكر من طريق للكتب في المشيخات إنّما هو لاتصال السلسلة؛ لا لإثبات الروايات.

ومن هذه النصوص أيضاً إحالة الطوسي في المشيخة على كتب الأصحاب وفهارسهم لمعرفة حال الكتب، وتعدّد الطرق مما جعلهم يتّجهون لاختصارها، فهذا يدلّ على معروفيّة هذه الكتب وكثرة الطرق إليها كما هو واضح. يُضاف إليه اهتمامهم بأمر الكتب وعرضها على أهل البيت دائماً، وتناقلهم بعض الكتب جيلاً بعد جيل ككتب بني فضال التي كانت بيوت الشيعة مليئةً بها، وكتاب الصلاة لحريز، وغيرها من الكتب التي يعلم بالتتبّع شهرتها ومعروفيّتها بينهم[٢].

والجواب عن هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ شهرة كتاب لا تساوق وحدة جميع نسخه الموجودة في السوق وفي متناول أيدي المحدّثين، فكتاب البخاري مشهور جداً معتمد عند أهل السنّة، لكن توجد بعض أحاديثه محلّ نقاش؛ لاختلاف النسخ فيها، وهكذا الحال في كتاب الروضة في الكافي، فإنّنا وإن كنّا نقول بكونه للكليني، كما حقّقناه في محلّه، إلا أنّ ذلك لم يمنع أنه يوجد نقاش وكلام في نسبته له رغم معروفيّة الكتاب وكونه معتمداً، والكثير الكثير من كتب التراث الإسلامي هذا حالها، من حيث معلوميّة نسبتها لأصحابها، لكنّ نسخها مختلفة وبعضها بشكل كبير، فكيف نجزم بأنّ كلّ هذا العدد الهائل من الكتب كان متّحد النسخة لمجرّد أنّه مشهور معتمد بين الطائفة؟!

ويشهد لما نقول أنّ بعض الكتب المعروفة كمحاسن البرقي وكتب العلاء بن رزين

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٤.

(٢) انظر: التفرشي، نقد الرجال ٥: ٤٢٥؛ والسبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٤٠٧ ـ ٤٠٨؛ والسيستاني، كتاب الحجج: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

وغيرها، ذكروا أنّ فيها تغييرات واختلافات، وأنّ كتب العلاء فيها أربع نسخ ولكلّ نسخةٍ ذكروا طريقاً، بل تجدهم ذكروا كتباً مشهورة ثم بيّنوا طرقاً لها وفي الطرق بعض التفاصيل التي تنافي التواتر والمعلوميّة والشهرة، مثل أنّه نقل نصف الكتاب فلان أو كذا وكذا، فأيّ حاجة لكلّ هذه التفاصيل لو كانت مجرّد طرق تيمنيّة تبرّكية؟!

وممّا يؤيّد ما نقول ما ذكره النجاشي في ترجمة الأهوازي، وهو رجل مشهور وكتبه مشهورة جداً، حيث قال: «أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة. فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي رحمه الله، في جواب كتابي إليه: "والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، رضي الله عنه.. ـ إلى أن يقول بعد ذكر الطريق الأخير ـ قال ابن نوح: وهذا طريقٌ غريب، لم أجد له ثبتاً إلا قوله رضي الله عنه: فيجب أن تروي عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط، ولا تحمل رواية على رواية، ولا نسخة على نسخة، لئلا يقع فيه اختلاف"»[1].

فالنصّ ينهى عن رواية الكتب بغير الطريق عينه الذي جاءت فيه، وهذا كاشف عن أنّ أشهر الكتب لم يكن يمكن تجاهل طرقها، وإلا فما معنى هذا الموقف؟! كيف وكتب الحسين بن سعيد مما ورد ذكره في مقدّمة الفقيه المشار إليها!

ثانياً: ما تقدّم سابقاً من مناقشة موضوع مقدّمة الصدوق في الفقيه من حيث وجود نقد عليها، وأنّ الكثير من مصادره غير معلوم أصلاً، ووجود تهافت في كلماته فلا نعيد.

بل قد قلنا فيما مضى بأنّ الاستناد إلى مقدّمات الكتب المادحة لنفسها يغدو صعباً في تأسيس قواعد كبرى بهذا الحجم، بعد معلوميّة وجود ظاهرة مدح المؤلّف لكتابه وبيانه امتيازه عن غيره بنحوٍ من التسامح المبنيّ على الغلبة والتغليب.

ثالثاً: إنّ مجرّد إحالة الطوسي في المشيخة على فهارس الأصحاب لا يثبت المعلوميّة، بل هو أعمّ، بل هو على العكس أدلّ؛ لأنّه يثبت وجود طرق، والتركيز على الطرق والجهد في

(١) رجال النجاشي: ٥٨ ـ ٦٠.

بيانها أقوى في الدلالة على الحاجة إليها منه على العكس، بينما لا نجد أيّ تعبير صريح يفيد أنّهم كانوا يذكرون الطرق لأجل الاحتجاج على المخالفين فقط أو لأجل التبرّك فقط؛ فهذا مجرّد تخمين، فنفس الإحالة على الطرق وبيان الطرق والأسانيد في الفهارس والمشيخات، كاشفٌ عن جديّتها ما لم تقم قرينة عكسيّة، وعلى الأقلّ ليس كاشفاً أبداً عن صوريّتها.

وأمّا أصل تعدّد الطرق، فهو لا يساوق المعلوميّة ولا التواتر بالضرورة، فإنّ وجود طريقين أو ثلاثة للكتاب، وقد تشترك الطرق هذه في بعض المشايخ ليس بموجبٍ دوماً للتواتر، وإلا فأغلب ما بأيدينا من روايات هو متواتر في هذه الحال!

رابعاً: إنّ كلام الشيخ الطوسي في المشيخة أنّه يذكر الطرق لتخرج الأخبار عن حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد كاشفٌ حاسم هنا؛ لأنّه لا معنى للإرسال لو كانت الطرق تيمنيّة والكتب معلومةً قطعيّة، فهل نحن اليوم بحاجة لطريق إلى الكافي والبخاري مثلاً لرفع الإرسال وإدخال الخبر في الإسناد؟! وهل نحن بحاجة لتأليف كتاب مثل المشيخة يحقّق هذا الأمر؟!

خامساً: إنّه لا شكّ في معلوميّة بعض الكتب وتواترها، ولو حسبما تفيده عبارة الصدوق في الجملة، بل ويستفاد من طبيعة الأشياء، إلا أنّ النزاع في دعوى أنّ غالب الكتب أو جميعها معلوم النسبة لصاحبه، فهذا الادّعاء غير واضح، ومجرّد أنّ بعض الكتب كان منتشراً ككتاب حريز وكتب بني فضال ـ لو ثبت ـ لا يعني أنّ ذلك هو الأصل في سائر الكتب أو غالبها.

كما أنّ اهتمام الشيعة وأهل البيت بموضوع الروايات لا يُثبت بالضرورة حصول التواتر، إلا في الجملة، لا بالجملة، وعلى المدّعي أن يقيم دليلاً على ذلك.

والأمر المهم أخذه بعين الاعتبار هو عدد الشيعة في الفترة الفاصلة بين أصحاب الكتب والمحمدين الثلاثة وأمثالهم، فإنّ التنامي الشيعي ظهر بشكل رئيس على هذا الصعيد في العصر البويهي، أي بعد وفاة الكليني، ومن ثمّ كيف نثبت انتشار عدد الشيعة

ووجود فسحة لهم في التحديث وتناقل أعداد كبيرة من الكتب واستنساخها قبل ذلك، أي ما بين عصر الصادقين في النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري والعصر البويهي قريب نهاية النصف الأوّل من القرن الرابع الهجري؟ القضيّة تترك أثراً من حيث حجم الحريّات وعدد المنتمين للمذهب، وهذا ما يميّز ـ كما كان يقول الشهيد الثاني وفق ما مرّ سابقاً ـ نسبة كتب أهل السنّة إلى أصحابها ونسبة كتب أصحابنا إليهم، فإنّ انتشارهم في البلدان وكثرتهم وانفتاح مجال الحريّات والتأييد لهم كان مساعداً عظيماً في هذا السياق، لا ينبغي إغفال ملاحظته تاريخيّاً، فلا يُعقل أن تكون الأصول الأربعمائة ومعها مئات الكتب الأخرى معلومة النسبة لأصحابها متواترة بجميع نسخها في ظلّ ظروف من هذا النوع.

ولعلّ ما يؤيّد بعض الشيء ما نقول هنا هو أنّه لو كانت الظروف مؤاتيةً لتحقيق تواتر في الكتب؛ لأقدم الأئمّة بأعيانهم على تأليف مصنّفات لهم، ليتمّ استنساخها من بعدهم، تماماً كما حصل مع سائر أئمّة المذاهب وغيرهم.

بل لعلّ ما يساعد على ما نقول أنّ الكثير من كتب علماء المسلمين ومنهم الشيعة ممن كانوا في عصر ازدهار الكتابة وعمل الورّاقين والنسخ قد فقدت ولا نملك عنها أيّ معلومات أساساً، كبعض كتب الصدوق والطوسي والمرتضى والمفيد والكليني وغيرهم، فلو كانت حركة الكتب بهذه السعة والانتشار لكان مقتضى طبيعة الأشياء أن يزداد هذا الأمر كلما تقدّمت السنين، ومع ذلك لا نجد الأمر على هذه الشاكلة، فكيف تكون أغلب كتب الحديث متواترة معلومة منتشرة في العصور المتقدّمة، لكنّ هذه الكتب، ومن بينها كتب حديثٍ ورواية، تصبح مفقودة ـ ككتاب مدينة العلم ـ في ما بعد؟

سادساً: لو كانت الأسانيد للتبرّك كما قيل، فلا حاجة للتعدّد، بينما نرى الطوسي والنجاشي في كثير من المواضع يذكرون سلسلةً من الطرق إلى الكتب، فما هي الضرورة هنا لمثل هذا الأمر؟! بل لو كان الأمر كذلك، لماذا نجدهم في غير موضع يشيرون إلى أنّ هذا الطريق طريقٌ لقسمٍ من هذا الكتاب أو أنّه طريق لغير ما فيه تخليط أو غلوّ من هذا الكتاب، فلو كانت الكتب منتشرةً في الأسواق فلماذا هذا التفصيل؟ ولماذا لا تكون الطرق

للكتب نفسها بعد فرض أنّ الطرق إجازات تيمنيّة تبرّكيّة؟

سابعاً: لو سلّمنا أنّ هذه الكتب كانت معلومة النسبة لأصحابها في تلك الفترة، وأنّ المحمّدين الثلاثة وأمثالهم كانوا مقتنعين بذلك؛ لكنّ معلوميّة هذا الأمر بالنسبة إليهم لا يساوق التواتر دائماً كما هو واضح؛ لأنّ مبرّرات المعلوميّة أوسع من مبرّرات التواتر، ومن ثمّ فلا وجه للقول بأنّ علمهم وأمثالهم بانتساب هذه الكتب لأصحابها يُلزمنا نحن بتحصيل العلم بذلك في جميع هذه الكتب، نعم هو قرينة وثوقيّة عالية ترفع مستوى الوثوق بكلّ كتاب من هذه الكتب بالنسبة إلينا، أمّا أن يصبح حال هذه الكتب جميعها معلوماً بالنسبة إلينا، فهذا صعبٌ جداً؛ لقوّة احتمال قيام علمهم في بعض الموارد على مقدّمات وثوقيّة اجتهاديّة أقنعت السائد العام آنذاك بذلك، ولو عرضت علينا لم تقنعنا.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ علمهم بالانتساب قرينة وثوقيّة عالية بالنسبة إلينا، لكنّها لا توجب قهراً علمنا بالانتساب في هذه المساحة الكبيرة من الكتب والأصول بعد عدم كون المورد من موارد التواتر القائم على كثرة هائلة في الطرق لكلّ كتابٍ كتاب منها. كيف وقد وردت الروايات بحصول الدسّ في كتب أصحاب الأئمّة من قبل بعض المغالين، الأمر الذي يفترض أن يترك أثراً على الوثوق بالكتب ونسخها، وعلى ممارسة اجتهاد تحليلي في تنقيتها.

والنتيجة: إنّ إثبات أنّ جميع الكتب الحديثيّة من الأصول والمصنّفات وغيرها، أو أغلبها كان معلوم النسبة لأصحابه أو متواتراً، واعتمد عليه المحمّدون الثلاثة وأمثالهم وهو على هذه الشاكلة، أمرٌ يصعب جداً إثباته، نعم لا يبعد أن تكون حال بعض هذه الكتب هكذا، لكنّ هذا يحتاج لبحث تفصيلي خاص ولا يسمح بقاعدة عامّة في هذا السياق، بل يترجّح في نفسي أنّ مراد الكثير من أنصار معلوميّة المصادر هو المعلوميّة في الجملة لا بالجملة[١].

وعليه فنقد الطرق والمشيخات ضرورة لابدّ منها.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ المجلسي الأوّل، روضة المتقين ١٤: ٣٩ ـ ٤٠.

يشار إلى أنّنا بحثنا بالتفصيل عمّا يُسمّى اليوم بـ (الطريقة الفهرستيّة) التي يطرحها بعض المعاصرين، وذلك في كتابنا حول دائرة حجيّة الحديث، وهي ذات صلة بنظريّة تواتر الكتب ومعلوميّتها، لهذا نحيل القارئ لاستكمال البحث هنا على ذلك البحث المفصّل، فراجع[1].

نتيجة البحث في نظريّة التعويض

الذي تحصّل من مجمل ما تقدّم من بحوث نظريّة التعويض التي حاولت ردم الثغرات الموجودة في الطرق والأسانيد، أنّ هذه النظريّة غير ثابتة إلا في حدود ضيّقة جداً، ما لم تقم قرينة خاصّة في مورد هنا أو هناك تساعد عليها، كما أنّ التعويض عن نظريّة التعويض بفكرة تواتر الكتب، لم تثبت إلا في حدود ضيّقة تحتاج لقرائن خاصّة في هذا الكتاب أو ذاك.

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ٨١ ـ ١٢٥.

الفصل السادس

تعارض المعطيات والوثائق الرجاليّة

تمهيد

نقصد بهذا العنوان أن يقدّم لنا أحد الرجاليّين مثلاً معلومة عن شخص، ويقدّم لنا رجاليّ آخر ما هو على النقيض منها تماماً، ففي هذه الحال ماذا يكون الحكم والموقف؟

وإنّما عبّرنا بعنوان «تعارض المعطيات والوثائق»؛ لأنّ القدماء اشتهر بينهم التعبير عن هذا البحث بتعارض الجرح والتعديل، وقد قام بعض المتأخّرين بتسمية هذا البحث بتعارض التوثيق والتضعيف، وكلّ هذا أخصّ، لأنّ التعارض في كلمات الرجاليّين لا يقف عند حدود الجرح والتعديل، لاسيما مع كون التوثيق أعم من التعديل من جهة، بل قد يكون في اسم الأب أو في الكنية أو في زمان الوفاة أو في الطبقة أو في اسم كتابه وكتبه، أو في غير ذلك؛ لهذا فالأصحّ جعل العنوان عاماً كما فعلنا.

الآراء والمواقف في تعارض الجرح والتعديل

وعلى أيّة حال، فقد طرحت عدّة آراء هنا، أبرزها:

الرأي الأوّل: تقديم الجرح على التعديل مطلقاً، واختاره غير واحد[1]، وقيل: هو

---

(1) راجع ـ على سبيل المثال ـ: المبسوط ٨: ١٠٨؛ وشرائع الإسلام ٤: ٨٦٨؛ والجامع للشرائع: ٥٣٠؛ والصيمري، تلخيص الخلاف ٣: ٣٥٨؛ وتلخيص المرام: ٢٩٥؛ والدروس الشرعيّة ٢: ٨٠؛ ومسالك الأفهام ٧: ٤٦٧؛ والنووي، شرح صحيح مسلم ١: ١٢٥؛ والشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ٢٢٩؛ والخواجوئي، الرسائل الفقهيّة ١: ٦٤؛ وغيرهم.

المشهور[١]، بل ادّعي عليه الإجماع[٢]؛ لإخبار المعدّل عن ظاهر الحال، وإخبار الجارح عن باطنٍ خفيّ[٣]، أو لأنّ الجرح إثباتٌ والتعديل نفيٌ، والإثبات يقدّم على النفي تقدّم النصّ على الظاهر[٤].

وذكر الشهيد الثاني أنّه إذا أمكن الجمع فيه، بحيث يصدقان معاً؛ لاحتمال اطّلاع الجارح على ما لم يطّلع عليه المعدّل قدّم قول الجارح، وإلا كما لو أخبر الجارح بأنّه قتل شخصاً وأخبر المعدّل بأنّه رأى المقتول حيّاً بعدها، طُلبت المرجّحات مثل الأضبطيّة والأورعيّة والكثرة العدديّة ونحوها[٥]. وقيّده البلقيني بأن لا يذكر المعدّل سبب الجارح، ثم يشير إلى التوبة من الراوي[٦].

ويظهر من كلمات بعض من ذكرناه في الهامش أنّ فكرة تقديم الجرح تأتي في حال أمكن أن يكون الجارح مطلعاً على ما لم يطّلع عليه المعدّل، وإلا لزم التوقّف وعدم تقديم أيّ منهما.

الرأي الثاني: تقديم الجرح على التعديل في خصوص حالة كثرة الجارح[٧].

والظاهر أنّ مستند هذا القول هو أنّ الكثرة العددية ترفع قوّة الظنّ في الجرح وتخفضها في التعديل، وعلى هذا يمكن أن يكون القائل بهذا القول ذاهباً إلى تقديم التعديل على الجرح أو التوقّف في حال عدم وجود هذه الكثرة في طرف الجارح، ولو كان مسلكه

---

(١) البهائي، الوجيزة في علم الدراية: ٥٤٥؛ ومشرق الشمسين: ٢٧٣؛ وابن الصلاح، علوم الحديث: ١١٠.

(٢) عبد الحسين شرف الدين، أبو هريرة: ١٩٢، لكنّه إجماع غير ثابت قطعاً؛ فالمسألة خلافيّة، ولعلّه تسامح في التعبير منه رحمه الله.

(٣) ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٠٩.

(٤) الفضلي، أصول علم الرجال: ١٦٠.

(٥) الرعاية: ٢٢٢؛ ووصول الأخيار: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٦) البلقيني، محاسن الاصطلاح في تضمين ابن الصلاح: ١٢٤.

(٧) الميرداماد، الرواشح السماوية: ١٦٩.

التوقّف في حال عدم الكثرة في طرف الجارح، لكان يلزمه القول بتقديم التعديل أيضاً على الجرح في حال الكثرة العددية لصالح التعديل؛ لنفس السبب، فانتساب هذا القول لبعضهم بهذه الطريقة مبهم.

الرأي الثالث: تقديم التعديل مطلقاً[١]. ولم نتحقّق من قائل له صريح.

ولا أعرف وجهاً معقولاً لهذا القول بعد تحقّق التعارض بين الإفادتين، إلا إذا قلنا بأنّ مفاد الإفادتين بعد التعارض يسقط، فنرجع إلى مثل أصالة العدالة، أو إلى استصحاب عدم صدور المعصية منه مثلاً، ممّا يكون لصالح التعديل، لكنّ هذا غير القول بتقديم التعديل على الجرح، وإنّما هو تساقطهما والذهاب نحو مستند آخر في المسألة.

الرأي الرابع: تقديم التعديل مع كثرة المعدّل[٢].

ويتضح حال هذا الرأي مما أسلفناه عند الحديث عن الرأي الثاني، فلا نعيد.

الرأي الخامس: تقديم قول الأمهر والأفحص والأدقّ، وهو قول الميرداماد[٣].

والظاهر أنّ مرجع هذا الرأي إلى أنّه تحسب شهادة الرجالي من باب الخبرويّة، ونذهب إمّا إلى سقوط الظنّ بقول الأقلّ خبرةً مع بقائه في الأكثر خبرةً، أو إلى قيام السيرة العقلائيّة على تقديم قول الأمهر والأكثر خبرويّة عند التعارض، أو تحسب حجيّة قول الرجالي من باب التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، وعند التعارض يتمّ الرجوع إلى الأعلم، بناء على نظريّة تقليد الأعلم.

ويبدو أنّ رأي صاحب هذا القول فيما لو لم تكن هناك أخبريّة، هو التساقط.

الرأي السادس: تقديم من اشتمل على عناصر تورث غلبة الظنّ من حيث الكثرة أو الممارسة أو الورع، وهذا هو قول البهائي[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر: الوجيزة: ٥٤٥.

ونكتة هذا القول هي غلبة الظنّ كما هو واضح، غايته أنّه يتحرّر من مصدر الغلبة، فيفتحه على الكثرة العددية، وعلى المواصفات الأخلاقيّة للشاهد، وعلى الخبروية الخاصّة له، وربما على غير ذلك أيضاً إذا توفّر.

ولا نعرف رأي صاحب هذا القول فيما لو لم يشتمل أحد الشاهدين على ما يورث غلبة الظنّ، لكنّه يترجّح أن يكون نظره هو التساقط.

ويلاحظ أنّ تعابير الذين قالوا بمثل الرأي الأوّل هي تقديم الجرح، ولعلّ مرادهم الأخذ بالجرح، وترك التعديل؛ فيصبح الراوي مضعّفاً، وهذا ظاهر كلام غير واحد منهم بل هو ظاهر هذا التعبير أيضاً، وقد يكون مرادهم من تقديم الجرح ـ كما لعلّه يظهر من بعضهم ـ هو الأخذ بنتيجة الجرح، من حيث عدم ثبوت حجيّة خبر هذا الراوي ولو كان الموقف ـ في واقع الحال ـ هو تساقط الجرح والتعديل معاً، ومن ثمّ عدم إمكان القول بأنّه ضعيف أو ثقة، فلو حصرنا مفهوم تقديم الجرح بالاحتمال الأوّل أمكن طرح رأي آخر وهو:

الرأي السابع: التساقط عند التعارض، بلا فرق بين وجود المرجّحات من العدد والخبرويّة وعدمه، ما لم يكن هناك إجماع أو تواتر أو غيره على الجرح أو التعديل؛ لعدم شمول دليل الحجيّة لواحدٍ منهما بعينه دون الآخر، وهذا هو مسلك بعض العلماء والمتأخّرين[1].

مقتضيات التحقيق في قواعد التعارض بين الرجاليّين

والذي نراه هنا أنّ هذه المسألة تابعة للنظريّة التي نحملها عن حجيّة قول الرجاليّ، وليس هناك نتيجة واحدة بمعزل عن تلك الأسس التحتيّة في الحجيّة، من هنا، نجد أنّ المدخل يجب أن يكون تلك الأسس نفسها مع دراسة حالات الاختلاف، ولكن لابدّ من

(١) انظر: الحلي، مختلف الشيعة ٨: ٤٢٤؛ والفضلي، أصول علم الرجال: ١٦٢؛ والهادوي الطهراني، تحرير المقال: ١٢١ ـ ١٢٣.

فصل البحث بين التعارض الواقع ضمن شهادتين لرجلين أو أكثر، وبين التعارض الواقع في شهادة رجاليّ واحد، وثّق في موضع وضعّف في آخر، وهذا ما نبيّنه على الشكل الآتي:

١. التعارض بين اثنين أو أكثر من الشهود والرجال

وهنا يمكن طرح البحث بهذه الطريقة:

أ ـ إذا أمكن الجمع بين المتعارضين جمعاً مقبولاً مستساغاً عقلائيّاً بلا تكلّف، كما لو صدر التعديل من المعدّل في زمانٍ يمكن تصوّر سلامة الراوي فيه، والجارح صدر منه الجرح بعد ذلك، أو العكس، أخذ بهما بملاحظة هذا التقطيع الزمني، أو يكون مراد المعدّل هو التوثيق فيما مراد الجارح هو عدم العدالة الذي لا ينافي الوثاقة، أو يكون مراد المعدّل هو العدالة بمعنى عدم الفسق، فيما مراد الجارح هو الجرح بمعنى عدم الدقّة في النقل وعدم الضبط لا الكذب، أو يكون مراد المعدّل العدالة والوثاقة فيما مراد الجارح الطعن في مذهبه أو عقيدته أو ميوله الفكريّة والسياسية، بل في بعض الأحيان يكون المجروح غير المعدَّل، وإنّما تشابهت الأسماء، ففي مثل هذه الحالات حيث يمكن الجمع عرفاً وعقلائياً ـ لا عقليّاً فقط ـ بين الموقفين، يؤخذ بهما معاً وتطبّق نتائج ذلك على الموقف.

وكثير مما قد يُتصور تعارضاً في كلمات الرجاليّين يرجع بالتأمّل والتدقيق إلى مثل هذه التمايزات في مركز الشهادة.

ب ـ أمّا إذا لم يمكن الجمع والتوفيق بين الإفادتين، فننظر هنا في المباني الرجاليّة:

١ ـ إذا كان المبنى في حجيّة قول الرجاليّ عبارة عن حجيّة خبر الواحد الثقة، فهنا يُنظر في التعديل والجرح:

١ ـ ١ ـ فإن كان في حال التعارض هذه قد سقطت إحدى الإفادتين عن إفادة الظن فيما ظلّت الأخرى على إفادته، كما لو كان عدد المعدّلين عشرة فيما عدد المضعّفين هو واحد، وكانت خبرويّة المعدّلين أكبر بكثير من خبرويّة وضبط الجارح الواحد، مما أدّى إلى سقوط

الظنّ أو حتى الاحتمال في خبر الجارح وبقائه في خبر المعدّل مثلاً، فهنا تسقط حجيّة قول الجارح بملاحظة انعدام ملاك الحجيّة وهو الكشف، كما حقّقناه في علم الأصول، وتظلّ حجيّة القول الآخر بلا معارض.

وهكذا لو بدا من كلام أحدهما اطّلاعه على ما خفي عن الآخر، كما لو شهد أحدهما بقتل زيد لبكر في الساعة الثامنة صباحاً، فيما شهد الآخر بعدم قتله له، وأنّه رأى بكراً في المستشفى في الساعة الثانية عشرة من ظهر نفس ذلك اليوم. أو شهد بأنّه صادق؛ لمعاشرته له مدّة وعدم رؤيته كذباً منه، فيما أخبر الآخر بأنّه كذب في بعض القضايا التي من الممكن أن تخفى عن الموثّق والمعدّل.

ففي كلّ مورد يمكن رغم التعارض تحصيل الوثوق بإحدى الإفادتين وانهيار الوثوق بالأخرى، يمكن الأخذ بما فيه الوثوق أو الظنّ وترك الأخرى التي انهار وثوقها أو ظنّها، وهذا لا يختصّ بتقديم الجرح كما تصوّروا، حيث قالوا بأنّ الجارح مطّلع على ما لم يطّلع عليه المعدّل؛ فهذه الفكرة ربما تنسجم مع كون العدالة هي عبارة عن حسن الظاهر، لكن لو قلنا بأنّ العدالة هي عبارة عن ملكة راسخة وكان المعدّل قد عاشر المعدَّل لسنوات طويلة بخلاف الجارح فلم يرَه إلا قليلاً، ففي مثل هذه الحال احتماليّة خطأ الجارح وعدم تفسيره لموقف المجروح تفسيراً صحيحاً هي احتماليّة عالية جداً، فهذا مثل أن يخبرك شخص بأنّه عاشر شخصاً لثلاثين سنة ورآه في قمّة الإيمان والتقوى، ثم يأتي آخر لم يرَه إلا قليلاً ويشهد عليه بأنّه صافح امرأةً أجنبيّة عليه مثلاً، ففي هذه الحال يمكن أن يبقى الوثوق بقول المعدّل؛ إذ احتماليّة تفسير موقف المجروح وتعذيره قد تكون عالية بما لا يوجب سقوط الوثوق أو الظنّ بالتعديل، بل على أبعد تقدير قد يحصل لك علم بأنّ طبيعة هذا المعدّل تقضي أنّه وقع في هفوةٍ هنا لكنّه تاب واستمرّ على حاله بما لا يضرّ بمكانته، فالقضيّة ليست مطّردة على وزان واحد، وهذا شيء يلمسه الإنسان في التجربة الحياتيّة أيضاً.

ومنه أيضاً يظهر أنّ قولهم بأنّ الأخذ بقول الجارح مطلقاً يوجب الأخذ بالشهادتين غير واضح على إطلاقه بناء على مثل كون العدالة هي ملكة، وليست مجرّد حسن الظاهر، وأنّها هي سيرة مستمرّة راسخة لديه، كما ألمح إليه السيد العاملي صاحب المفتاح[1].

١ ـ ٢ ـ أما مع بقاء كلّ من الإفادتين على حالها، ولو مع أقوائيّة الاحتمال في واحدة منهما عن الأخرى، سقطت الإفادتان، ولم يقدّم لا قول الجارح ولا قول المعدّل؛ عملاً بقاعدة التعارض المقرّرة في علم الأصول. والترجيح بالأعدليّة والأورعيّة والأضبطيّة والأعلميّة وأمثالها لم يثبت بدليل تعبّدي؛ لضعف الأخبار سنداً هنا مع قلّتها، وعدم حصول اطمئنان بصدورها ودلالتها معاً، فلا قيمة لعناصر القوّة حينئذٍ ما لم تكن بحيث تُسقط الطرف الآخر عن درجة الحجيّة كما قلنا، وهذا هو مقتضى البناء العقلائيّ أيضاً.

وهذا الكلام بعينه ينطبق على أشكال التعارض الأخرى من حيث نوعيّة الإفادات والمعلومات المقدّمة فيها.

٢ ـ أمّا إذا بنينا على أنّ الحجية هنا من باب الشهادة، فتجري قواعد تعارض البيّنات التي بحثوها في الفقه، ومقتضى القاعدة هو التساقط، لكن وفقاً للبيان الذي ذكرناه في مبنى حجيّة خبر الواحد الثقة.

٣ ـ وأما إذا بنينا على أنّ الحجيّة هنا من باب حجيّة قول أهل الخبرة، ولم يمكن الجمع العقلائي بين الإفادتين:

٣ ـ ١ ـ فإذا أخذنا في حجيّة قول أهل الخبرة شرط الوثوق، سقطت الإفادتان هنا؛ لانعدام الوثوق فيهما بتعارضهما؛ لأنهما تلقائياً سوف ينزلان عن رتبة الوثوق إلى الظنّ مثلاً، وهذا لا يفيد بناءً على اشتراط الاطمئنان في حجيّة قول الخبير. إلا إذا قلنا بأنّه بعد التعارض ظلّت إحدى الإفادتين مفيدةً للوثوق؛ لخصوصيّة قوّةٍ فيها، كما قلنا.

نعم، لو تمّ العثور في إحدى الإفادتين على ما يهدم قوّتها والوثوق بها لوحدها بصرف

---

(١) انظر: مفتاح الكرامة ٨: ٢٧٣؛ والفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٣٥ ـ ١٣٦.

النظر عن التعارض فهذا أمر آخر، كما لو قدّم الجارح علّةً للجرح لم تكن مقبولةً عندنا، كأن يقول بأنّ هذا الراوي يروي فضائل أهل البيت أو أنّه متهم بالغلو، ولا نوافق ـ مثلاً ـ على كون ذلك جرحاً؛ إما للاعتقاد بفضائل أهل البيت من طرفنا أو لعدم اعتقادنا بغلوّ ما اعتقده الجارح غلواً، وهكذا، فهنا يمكن الإبقاء على إحدى الإفادتين؛ لإمكان عدم انهدام الوثوق بها؛ لكن هذا مرجعه إلى انعدام التعارض؛ لأنّ التعارض عبارة عن التنافي بين الحجّتين، لا بين الحجّة واللاحجة، فبعد سقوط إحدى الإفادتين بنفسها لا بالتعارض، لم تعد تدخل طرفاً في المعارضة من الأوّل، وهذا واضح.

٣ ـ ٢ ـ أما إذا لم نأخذ الوثوق شرطاً في حجيّة قول الخبير، فهنا يطبّق عين ما قلناه فيما سبق، فإنّ حجيّة قول الخبير تكون عقلائيّاً بملاك الكشف، فمع التعارض وعدم إمكان الجمع إذا ظلّت إحدى الإفادتين على حالها من الظنّ وسقطت الثانية عن إفادته، إما لعنصر الكثرة أو الخبرويّة أو غيرهما رجّحت الأولى، وإلا تساقطت الإفادتان معاً.

من هنا، يُعلم بأنّ ما قيل من تقديم قول النجاشي على قول الطوسي عند التعارض؛ لكونه أكثر خبرةً ودقّة، ليس قاعدةً دائماً، ما لم تجرِ عليه في هذا المورد وذاك ما ذكرناه من معايير، علماً أنّه قد يقال بأنّ ذلك أوّل الكلام على إطلاقه، وقد سبق أن تحدّثنا عن التشكيك في كون النجاشي أكثر خبرةً بنحو إطلاقي، نعم هو خبير واضح بالأنساب والقبائل وسلسلة آباء الرواة ونحو ذلك، وسيأتي الحديث عن هذا الموضوع بمزيد تفصيلٍ في الفصل الأخير من هذا الكتاب إن شاء الله.

٤ ـ وإذا بني على أنّ الحجيّة هنا من باب إفادة مطلق الظنّ، فيجري عين ما أسلفناه؛ لأنّ القاعدة واحدة هنا وفي البيّنات والأخبار الآحاديّة؛ لبناء تلك أيضاً على إفادة الوثوق أو الظنّ على ما هو التحقيق.

٥ ـ أما مع البناء على أنّ الحجيّة من باب إفادة الوثوق والاطمئنان، كما رجّحناه، فالحكم هو ما قلناه في مبنى حجيّة قول أهل الخبرة، مع شرط إفادة الوثوق، فيتساقطان عادةً، إلا في بعض الحالات كما قلنا.

٦ ـ **أما مع البناء على أنّ الحجية من باب الفتوى وتطبيق قواعد التقليد عليها،** اُخذ بقول الأعلم والأكثر خبروية لو كان، على نظريّة تقليد الأعلم، وإلا أمكن الأخذ بمن يُظنّ بأعلميته، وإلا فالمحتمل، وإلا اختار. وأمّا إذا لم نقل بوجوب تقليد الأعلم، أمكن اختيار رأي من الآراء حينئذٍ مع استيفاء قائلها شروط الإفتاء في مورده، والالتزام بأنّ شروط التقليد في مباحث الفقه تجري بعينها في المقام، وإلا طبّق ما قلناه في حجيّة مطلق الظنّ أو قول الخبير.

٧ ـ **أما إذا كان مدرك حجيّة قول الرجالي هو إجماع العلماء على العمل بالظنون الاجتهاديّة في علم الرجال،** فتتساقط الإفادات؛ لعدم إحراز انعقاد الإجماع على الأخذ بإحدى الإفادتين اختياراً أو بعينها، والمشهور وإن ذهبوا كما قيل إلى تقديم قول الجارح ـ في مورد الجرح والتعديل ـ إلا أنّ ذلك لا يصل حدّ الاتفاق بعدما نقلنا عدّة آراء لهم في هذه القضيّة، فلا حجيّة في مورد التعارض لأيّ من الإفادتين ما لم تسقط واحدة منهما ـ لسببٍ أو لآخر ـ عن رتبة الاحتمال المعتدّ به أساساً.

وبهذا يظهر أنّ الحظوظ الأوفر على المباني في حجّية قول الرجالي هي لنظريّة التساقط غالباً، مع الأخذ بالترجيح في بعض الحالات.

ومنه يظهر أنّ ما ذكره بعضهم من أخذ عنصر الكثرة لوحده، أو أخذ عدّة عناصر كالخبرويّة والممارسة ونحوهما، أو أخذ غلبة الظنّ، كلّه مجرّد مصداق للملاكات التي بيّناها.

وأما ما قيل من ترجيح الجرح على التعديل مطلقاً؛ لاحتمال انكشاف أمر خَفِيٍّ للجارح خَفِيَ على المعدّل العامل بظاهر الحال، فهذا عنصر جزئيّ موردي في علم الرجال، فمع كون الراوي في عصرٍ سابق بثلاثة قرون مثلاً على عصر الرجاليّين المختلفين، كيف يصحّ ذلك؟ ومع دخول الاجتهادات في التوثيق والتضعيف كيف يمكن الحديث عن ذلك؟ فليس هناك إطلاق في الدليل؛ لهذا نعتقد أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، وإنما يرجع إلى إثارة حالة مورديّة أدرجناها وأمثالها فيما تقدّم.

ولا فرق في جميع ما قلناه بين وقوع التعارض بين إفادتين خاصّتين أو بين عامّتين، كأن يوثق النجاشي شخصاً بالاسم ويضعّفه الطوسي كذلك، أو يوثق علي بن إبراهيم القمي شخصاً بالتوثيق العام في كتابه، بناءً عليه، فيما يصدر تضعيف عام لأسرةٍ مثلاً أحد أبنائها ورد اسمه في توثيقات القمي.

وكذلك إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً، كتضعيف النجاشي شخصاً من رواة تفسير القمي، لكنّ هنا يسقط العام بمقدار معارضة الخاصّ لا مطلقاً؛ لأنّ ظهور الاشتباه ـ على أبعد تقدير ـ في مورد التعارض لا يسري إلى سائر الموارد لعدم الترابط، نعم لو تعارض في نكتةٍ أعمق ترجع إلى قيمة العام كلّه، أمكن إلحاقه كلّه بالتعارض. وهذا لو لم يكن العام آبياً عن التخصيص، بحيث إذا سقط في موردٍ خاص اختلّ في سائر الموارد.

وما قلناه سابقاً يشمل أيضاً حالات تعدّد أفراد كلّ طرف في المعارضة ووحدتها، كما لو تعارض ابن معين مع ابن حنبل، أو النجاشي مع الطوسي، فإنّ طرفي المعارضة أفراد، وكما لو تعارض توثيق خمسة أشخاص مع تضعيف ثلاثة وهكذا، فإنّ طرفي المعارضة هنا جماعات وليسوا أفراداً.

ونشير أخيراً إلى أنّ تعارض رواية في الكشي مثلاً مع موقف عالمٍ رجاليّ من المتقدمين، يفترض فيه على مسلكنا مراعاة القوّة الاحتماليّة، وملاحظة زمان صدور الرواية وإمكانات نظرها الزمني الآني الذي ربما يكون قد تغيّر، وبعد ملاحظة هذه الاحتمالات والخصوصيّات وأمثالها يُنظر في قواعد التعارض، وعليه فدعوى تقديم الرواية على موقف الرجالي مطلقاً أو العكس، أمرٌ غير صحيح على مسلكنا، بل يخضع للصور والوجوه.

٢ـ التعارض بين شهادتين أو إفادتين لرجاليٍّ واحد

مفروض هذه الحالة أنّه لو وثّق الطوسي شخصاً ثم ضعّفه هو نفسه في كتابٍ آخر، ووجدنا النجاشيَّ يوثقه، فهل يُحكم بأنّ كلام النجاشي هو المعتَمَد؛ لتعارض توثيق

الطوسي مع نفسه، فيبقى النجاشي بلا معارض، أو نقول بأنّ هنا ثلاث إفادات هي: توثيقان مع تضعيف واحد، أو نجعل كلام الطوسي الثاني ناسخاً للأوّل وكأنّه لم يكن؟

طرح بعض المعاصرين وجهين للتوصّل إلى سقوط إفادتي الرجل الواحد، وبقاء إفادة الثاني بلا معارض، وهما:

الوجه الأوّل: إنّه عندما يصدر من شخص واحد كلامين متنافيين، فإنّ العقلاء لا يُجرون أصالة التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي في كلامه، ولا ينفون احتمال عدم إرادته ما هو ظاهر كلامه أو أحد كلاميه، بأن يكون قد صدر خطأً مثلاً، بل يكفي أن نشكّ هنا في أنّ العقلاء يتعاملون مع كلام الرجالي الواحد على أنّه شهادتين من رجاليّين أو على عدم ذلك، وهنا تبقى شهادة الرجاليّ الآخر على الحجيّة بلا معارض[1].

ويمكن أن يناقش بأنّ هذه الطريقة الأصوليّة في المعالجة في غاية الغرابة عن الطبع العقلائي في قضايا من هذا النوع الذي نحن فيه، فنحن لا نتكلّم في شخصٍ صدر منه كلامان في مجلس واحد، ولا نتكلّم في نبيّ أو مرسل معصوم، بل نتكلّم في حدثٍ تاريخي، وهو صدور توثيق واضح الدلالة من شخصٍ في زمن مع صدور تضعيف منه نفسه في زمن آخر، وهذا لا موجب فيه لاحتمال خطئه في التعبير أو لاحتمال عدم تطابق مراديه الجدي والاستعمالي، فمثل هذه المقاربات لا يلتفت إليها العقلاء في مثل هذه الحالات، ما لم تقم قرينة خاصّة.

بل الأقرب في الاحتمالات هنا أنّه انكشف له شيء لم يكن منكشفاً له من قبل، ودفعه للعدول عن رأيه. وإلا فهل يقبل هذا المعاصر ـ وهذا مجرّد مثال من باب الحدسيات ـ أن نقول بأنّه لو اختلفت مواقف العلامة الحلّي الفقهيّة مثلاً من كتاب إلى آخر، فلابدّ أن نفرض أنّ العقلاء لا يرتّبون آثار تطابق المدلول التصديقيّ الأوّل مع الثاني في أحد الكلامين؟! هل هكذا يتمّ التعامل مع النصوص المختلفة لشخصٍ واحد من العلماء، أو

(١) انظر: تحرير المقال: ١٢٤ ـ ١٢٥.

يقول بأنّه غيّر رأيه أو نظره أو اكتشف خطأه في المعلومة التي وصلته أو توصّل إليها، بلا فرق في ذلك بين الأمور الحسيّة والحدسيّة؟

الوجه الثاني: إنّ مجرّد وقوع هذا التنافي في كلام شخص واحد، شاهد على أنّ شهادتيه لم تكونا معاً حسيّتين، بل فيهما حدس، ومن ثمّ فلا يعارض الإخبار الحسّي الآتي من الرجاليّ الآخر الذي لا تعارض في كلامه بنفسه[1].

وهذا الكلام يؤيّد مسلكنا في حدسيّة كلمات الرجاليّين في الجملة، وقد جعلنا هذا أحد القرائن التي تساعد على إثبات دعوى من هذا النوع، لكنّ الذي يقول بالحسيّة المطلقة مصرّاً عليها، بإمكانه هنا فرض احتمال أنّ الطوسي في الشهادة الأولى اعتمد على شهادة حسيّة من شخص اعتبره ثقة نتيجة ظاهر الحال كما لو كان معاصراً له، لكنّه وصلته بعد ذلك شهادة حسيّة من ثقةٍ بأنّ ذلك الشخص الذي وثّق له الراويَ هو بنفسه ضعيف، فأخذ بالشهادة الثانية وترك الأولى دون أن نخرج من الحسيّة، وهذا الاحتمال يمكن طرحه عند المصرّين على الحسيّة، وإن كان في نفسه بعيداً بل يحتمل استبطانه للحدسيّة من الطوسي.

ولابدّ أن نشير إلى أنّ هذا الاحتمال يضرّ الملتزم بالحسيّة هنا، لأنّه يبني على أصالة الحسّ عند الاحتمال الذي من هذا النوع، ولكنّه لا يضرّنا نحن النافين للحسيّة، بعد كون طرفه الآخر راجحاً، فيساعد على تشكيل قرينة على الحدسيّة، مع بنائنا هناك على نفي أصالة الحسّ العقلائية المدّعاة.

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ صاحب الوجه الثاني بنى في حجيّة قول الرجالي على الحسيّة، فلمّا سقطت الحسيّة في أحد الطرفين عنده؛ لقيام القرينة على الحدسية ـ وهي نفس اختلاف رأي الرجاليّ الواحد ـ بقي إخبار الرجاليّ الآخر على حاله بلا معارض، لكن لو

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٢٥، وقد سلك هو في حجيّة قول الرجالي مسلك حجيّة خبر الثقة، فانظر: المصدر نفسه: ٣٩.

أخذنا بمسلك الحدسيّة أو الأعم منها ومن الحسيّة، فإنّ هذا الوجه لا ينفع، بل لابدّ من التفتيش عن مخرج آخر. وبعبارةٍ أخرى: هذا الوجه خاصّ ببعض النظريّات في حجيّة قول الرجاليّ لا جميعها.

من هنا يبدو لي أنّ الصحيح معالجة القضيّة على الشكل الآتي:

أوّلاً: إذا بيّن الطوسي علّة العدول، بحيث تُلغي قيمة توثيقه الأوّل، كان الحقّ أنّنا أمام معارضة توثيق واحد لتضعيف واحد؛ لسقوط توثيق الطوسي عن الاعتبار في نفسه، كما لو قال الطوسي: إنّني اعتمدت في التوثيق على رؤيا رأيتها أو على كتاب وصلني، وعلمت بأنّه مزوّر حيث اعترف لي مزوِّره بذلك، أو بيّن مستنده فيما عَدَل عنه وكنّا نرى نحن الخطأ في هذا المستند أيضاً.

نعم لو تكرّر منه ذلك ارتفع احتمال خطئه في إفاداته عموماً، وينبغي أن يلاحظ هذا في الإجمال.

ثانياً: أنّ لا يكون الموقف على هذه الشاكلة، فهنا:

أ ـ إذا بنينا على أنّ قول الرجاليّ حسّي صرف ليس فيه أيّ إعمال لأيّ اجتهادٍ من قبله، فهنا قد يقال بأنّ الأرجح تقديم كلام الطوسي المتأخّر؛ إذ هذا معناه أنّه رأى منه معصيةً أو كذباً أفاد تضعيفاً ولم يكن ظاهراً له قبل ذلك، أو أنّ الشهادة التي وصلته بتوثيقه انكشف له أنّ صاحبها ضعيف ولا يُعتمد عليه، وشهد الآخرون بضعفه، ولم تكن شهادتهم قد وصلته بعد، فتقع المعارضة بين الكلام الأخير للطوسي وكلام النجاشي فقط، ولا يدخل كلام الطوسي الأوّل طرفاً في المعارضة عقلائيّاً.

ب ـ وأما مع القول بأنّ تقويمات الرجاليّين حدسيّة فقط أو أنّها مزيج مركّب من الحسية والحدسيّة معاً، كما هو الصحيح، فالعقلاء هنا لا يعتقدون بأنّ هناك ثلاث إفادات متساوية في درجة الكشف، وإنّما تُلاحظ إفادتا الطوسي في قوّة إفادة تتوزّع قوّتها على إفادتَيه، وتكون القوّة الاحتماليّة في إفادته الأولى أضعف من حيث درجة الكشف؛ لأنّهم يحتملون أنّه التفت إلى خطأ كان وقع فيه، وبهذا تكون الإفادة المتأخّرة زمناً أقوى في

الكشف من المتقدّمة، وهذه هي طريقة التوزيع الاحتمالي عند العقلاء.

ثالثاً: وفقاً لما تقدّم، علينا أن نعرض القضيّة على دليل الحجيّة هنا:

أ ـ فإذا قلنا بأنّ مدرك الحجيّة هو الوثوق والاطمئنان أو حجيّة الفتوى أو حجيّة قول أهل الخبرة، فإنّ العقلاء في هذه الحال يفقدون الوثوق بشهادة الطوسي الأولى، كما أنّه لا معنى لحجيّة فتواه الأولى بعد عدوله عنها، ولا معنى للأخذ بقول الخبير بعد أن أعلن أنّني كنت مشتبهاً فيما بنيت عليه سابقاً، فعلى هذه المسالك الثلاثة يفترض أن نتخلّى عن الشهادة الأولى للطوسي والتي عدل عنها لاحقاً.

لكن السؤال هل الشهادة الثانية يؤخذ بها أو لا؟

ويفترض هنا الأخذ بها على مسلكي الفتوى والخبرويّة، لقيام السيرة العقلائيّة على ذلك، أمّا لو أخذنا الوثوق في نفسه أو الخبرويّة المشروطة بالوثوق، ففي هذه الحال ينبغي النظر في احتماليّات الوثوق بشهادته الثانية بعد أن وقع في اشتباه في الشخص نفسه، وغالباً ما يكون هذا الوثوق منعقداً ما لم ينكشف الخطأ؛ لأنّ المنطق الطبيعي للأشياء يقضي أنّ العالم كلّما تقدّم في العلم زادت خبرويّته واتضحت الأمور له أكثر، وهذا ما يرجّح نظره المتأخّر على المتقدّم، لا بمعنى مطابقته للواقع ضرورةً، بل بمعنى الوثوق بأنّ أداءه الخبرويّ أفضل، إلا إذا قيل بأنّ موافقة النجاشي للشهادة الأولى تشكّك في دقّة أداء الطوسي في الشهادة الثانية المعارضة لشهادة النجاشي.

ويلحق بهذه المباني الثلاثة ما لو أخذنا بقول الرجالي من باب حجيّة الظنّ المطلق، وصرفنا النظر عن شهادة النجاشي المعارضة لإحدى شهادتي الطوسي، فإنّ مقتضى طبيعة الأشياء كون الظنّ لصالح الشهادة الثانية أيضاً عادةً، وإن كانت الأمور ليست بنحو القانون الكلّي.

ب ـ وأمّا إذا أخذنا بقول الرجالي من باب حجيّة الظنّ الخاص المبني على الإجماع، فمن الصعب إحراز عملهم بالشهادة الأولى حتماً، أمّا عملهم بالثانية فمشكوك فيه، ولا نكاد نجد وثائق تستطيع أن تدلّنا على حصول إجماع خاصّ في باب الرجال على حجيّة قول

الطوسي الثاني أيضاً، فالصحيح هو سقوط إفادتيه، لكن بمعنى عدم إمكان الأخذ بواحدة منهما بعينها، لكنّ ذلك لا يمنع من القول بأنّ شهادة النجاشي يرونها في نهاية المطاف معارَضة بنحوٍ ما بحيث لابدّ أن يؤخذ ذلك في تقويم قوّتها الظنيّة.

هذا إذا قلنا بأنّ هذا المبنى معناه لزوم الأخذ بما أجمعوا عليه، أمّا لو كان معناه الأخذ بإجماعهم على حجيّة الظنّ في الرجال، وأمّا صغرى الظنّ فتكون بيد الباحث الرجالي، فيُرجع بحسب النتيجة إلى مسلك الظنّ المطلق كما هو واضح.

ج ـ وأمّا على مسلكَي حجيّة البيّنة وخبر الواحد، فالأصحّ التعامل مع الموضوع كما يتمّ التعامل في باب الشهادات والقضاء مع رجوع الشاهد عن شهادته قبل إصدار القاضي لحكمه، من حيث إنّه لا يترتّب على شهادته الأولى أيّ أثر؛ لفرض أنّه يشهد شهادة جديدة على نفسه بأنّه قد أخطأ في الرؤية أو السماع، ودليل حجيّة البيّنة أو الخبر لا يشمل مثل هذا المورد بعد فقدان قوّة الكشف في الشهادة الأولى بإقرار صاحبها بخطئه، فلا يمكن إحراز انعقاد شهادة حجّة، لنرتّب عليها أثراً في الحكم القضائي. وأمّا شهادته الثانية فالمفترض أنّها لا معارض لها عقلائيّاً بعد أن شهد بأنّه قد أخطأ وأقرّ على نفسه بذلك.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الموجود بين أيدينا بعد سقوط الشهادة الأولى هو إقرار الشاهد بخطأ مفاد الشهادة الأولى وإعلانه صحّة مفاد الثانية، فتكون شهادته الثانية لا معارض لها من كلامه، فيُلتزم بحجيّتها وكونها مشمولة لحجيّة الخبر والبيّنة. فهذا أشبه شيء بتراجع الشاهد عن اتهام زيد بالسرقة وقوله بأنّه اشتبه في الموضوع، وأنّ الصحيح هو أنّ السارق عمرو، فيحكم بوقوع شهادة جديدة في حقّ عمرو لا معارض لها، ما لم نفقد الظنّ بشهادته الثانية أو بوثاقته وعدالته.

وبهذا يظهر أنّه في أكثر الحالات تكون الشهادة المتأخّرة هي المعتمدة، دون أن يتحوّل ذلك إلى قانون عام كلّي. وهذا كلّه فيما لو علمنا المتقدّم والمتأخّر، وإلا أشكل الأمر جداً، وصعب تحصيل الحجيّة لأيّ من الشهادتين اللتين للرجالي الواحد، لتعارضهما بلا مرجّح في أغلب الحالات على الأقلّ.

الفصل السابع

معرفة الطبقات وتمييز المشتركات

تمهيد

سوف نقارب البحث في هذين الموضوعين، فنبحث تارةً عن الطبقات، وأخرى عن تمييز المشتركات؛ لتقاربهما في جملة من الأمور، وعدم الحاجة لإفراد كلّ واحدٍ منهما بفصلٍ مستقلّ، ونرتّب البحث على الشكل الآتي:

أوّلاً: معرفة الطبقات

وندرس هذا الموضوع بنظرة إجماليّة مختصرة، ضمن عدّة محاور:

١. أهميّة الطبقات والتصنيف فيها

يعدّ بحث الطبقات وما يرتبط به على مستوى تمييز المشتركات من البحوث المهمّة في علم الرجال والحديث معاً، وقد بدأ الاهتمام به منذ زمن متقدّم يرجع إلى القرن الثالث الهجري في الحدّ الأدنى، وذلك حين بدأ ما يُعرف برجال الطبقات، وأخذ هذا البحث منحى تصاعدياً بمرور الوقت، إلى أن ظهر بحث تمييز المشتركات، في القرون الأخيرة، كما سنرى، وتحوّل علم الطبقات إلى علم ضروريّ في دراسة الأحاديث.

وتكمن أهميّة علم الطبقات في عدّة مجالات:

المجال الأوّل: مواجهة الإرسال الخفيّ وغير الخفي، فإنّه في بعض الأحيان قد يكون ظاهر السند هو الاتصال، لكنّ واقعه عكس ذلك، خاصّةً في الأحاديث المعنعنة، فإذا قال الراوي: عن فلان عن فلان، بدا لنا أنّ الاتصال قائم، لكنّ دراسة الطبقة تكشف لنا أنّ

فلاناً لا يروي عن فلان؛ لأنّه ليس في طبقته، وفي هذه الحال نكتشف أنّ سقطاً وقع في السند، لسببٍ أو لآخر، الأمر الذي نقل السند من مرحلة الاتصال إلى مرحلة الانقطاع، ممّا يُجري عليه حكم المرسل.

المجال الثاني: اكتشاف التدليس والمدلّسين، بل والكذّابين، وما لا يصحّ من السماع، وهذا كثيراً ما يحصل خاصّةً في الأخبار المعنعنة أيضاً، حيث يصرّح الراوي أو يوحي بأنّه أخذ الحديث من زيد فيما هو أخذه من عمرو عن زيد، وهناك كلام بينهم في أنّ التدليس ينافي الوثاقة أو لا، وتوجد صور متعدّدة لهذه المسألة، لكنّه على أيّة حال يوجب الريب في مرويّات الرجل، ومن ثم ترتيب بعض الآثار على هذه المرويّات، وقد صنّف أهل السنّة كتباً خاصّة في المدلّسين وطبقاتهم.

المجال الثالث: تمييز المشتركات وتشريك المتمايزات، فعندما ندرس حال الراوي ونعرف طبقته بالدقّة، فإنّه إذا تشابه اسمه مع اسم راوٍ آخر، أمكن في بعض الأحيان لعلم الطبقات أن يكشف لنا أنّ هذا الراوي الواقع في هذا السند هو زيد الرازي أو زيد العلوي مثلاً، ومن ثمّ فقد يكون أحدهما ثقةً والآخر غير ثقة، فبالاستعانة بعلم الطبقات نتمكّن من الكشف عن الثقة وتمييزه عن غيره. وكذلك لو استخدم اسم راوٍ بطريقتين في سندين، فإنّ علم الطبقات قد يساعد على توحيده فيهما.

بل قد يساعد علم الطبقات باستخدام منهجه، في تحديد ميول الراوي من خلال الراوي عنهم والراوين عنه، وكذلك تحديد موقعه الجغرافي في أخذ الحديث، ومكانته الحديثيّة في عصره وغير ذلك.

وإلى أبرز فوائد معرفة الطبقات يشير الشهيد الثاني بقوله: «ومن المهمّ في هذا الباب معرفة طبقاتِ الرواة. وفائدته الأمن من تداخُل المشتبهين، وإمكان الاطّلاع على تبيّن التدليس، والوقوف على حقيقة المراد من العَنْعَنَة»[1].

---

(١) الرعاية: ١٧٤؛ وانظر: الطريحي، جامع المقال: ١٧٦؛ والصدر، نهاية الدراية: ٣٤١؛ والمامقاني،

ومن هذا كلّه، جعل علماء المصطلح والدراية علمَ معرفة الطبقات أحدَ علوم الحديث، وقد جعله ابن الصلاح الشهرزوري النوع الثالث والستين من علوم الحديث[1].

وقد دوّن المسلمون في علم الطبقات العديد من المصنّفات، من أقدمها كتاب الطبقات لمحمد بن سعد بن منيع (٢٣٠هـ)، المعروف بطبقات ابن سعد أو الطبقات الكبرى، ويرجع إلى نهايات القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجري، وكذلك كتاب الطبقات للبرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ) ـ بصرف النظر عن تعيين اسم المؤلّف بالدقّة ـ وهو من أقدم كتب الطبقات عند الإماميّة، وتفصيل التدوين في علم الطبقات يراجع في محلّه، وقد تعرّضنا في كتابنا (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة) لما يتصل بتاريخ الطبقات والمصنّفين فيه عند الإماميّة، ويعرف السيد البروجردي في العصر الحديث بأنّه من أكثر العلماء الذين اشتغلوا بالطبقات وخصائصها وتجريدها عند الإماميّة.

ولكنّ هذه المصنّفات المستقلّة لا تعني أنّه في مطاوي مختلف كتب الرجال والتراجم والحديث لا توجد معلومات وافرة تشير إلى قضايا تتصل بالطبقات والتفاتات جميلة بهذا الصدد تدلّ على وجود هذه الذهنيّة عندهم، فليتنبّه لذلك، كما في الكثير من إفادات ابن حنبل، والكشي، وابن معين، وعلي بن المديني، والنجاشي وغيرهم.

٢. تعريف الطبقة، الحدود والمعايير

عُرّفت الطبقة في كلمات العلماء على الشكل الآتي: جماعة اشتركوا في السنّ، ولقاء المشايخ[2].

مقباس الهداية ٢: ٣٣٦.

(١) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٣٩٨.

(٢) انظر: نخبة الفكر (ملحق بكتاب سبل السلام) ٤: ٢٣٢؛ والرعاية: ١٧٤؛ ونهاية الدراية: ٣٤٢، ٣٥٦؛ وغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٦٥؛ وإكليل المنهج في تحقيق المطلب: ٤٠؛ وفائق المقال: ٤٢؛ ومقباس الهداية ٢: ٣٣٦؛ والطريحي، جامع المقال: ١٧٦.

وقد يُناقش في هذا التعريف، من حيث إنّ الاشتراك في السنّ غير ضروري، بل يكفي الاشتراك في المشايخ؛ لأنّه إذا أُريد من الاشتراك في السنّ كون الراويين يأخذان من مشايخ مشتركين، فهذا يكفي فيه لقاء المشايخ، وأمّا إذا أُريد أنّهم متشابهين في السنّ ومتقاربين في العمر ومدّته، فهذا لا قيمة له بعد كون المشايخ مشتركين فيما بينهما، ولهذا تجد أنّ الراويين يشتركان في المشايخ رغم أنّ أحدهما أكبر سنّاً من الآخر، كما في حالة المعمّرين[١].

لكنّ التأمّل في معنى الطبقة يكشف لنا أنّهم يريدون من ذلك تحديد العمر الحديثي للراوي، وليس تحديد عمر الراوي فقط، وذلك أنّنا أمام حالات نذكر بعضها:

الحالة الأولى: أن يتقارب الراويان في سنّ الولادة وسنّ الوفاة ويلتقيان على مشايخ مشتركين، كأن يولد زيد عام ٢٠٠هـ، ويتوفى عام ٢٧٠هـ، فيما يولد عمرو عام ٢٠٥هـ، ويتوفى عام ٢٦٨هـ، فهنا نقول عنهما بأنّهما مشتركان في السنّ والزمن، وكذلك في طبقة الشيوخ.

الحالة الثانية: أن يتفاوت الرجلان في السنّ من حيث الولادة، لكنّهما يشتركان من حيث المشايخ، فمثلاً زيدٌ ولد عام ٢٠٠هـ، وبقي حتى عام ٢٩٠هـ، لكنّه لم يبدأ حياته الحديثيّة إلا عام ٢٥٠هـ، فيما عمرو ولد عام ٢٣٠هـ، وتوفّي عام ٣١٠هـ، وأنهى حياته الحديثية عام ٢٨٥هـ، فهذان الرجلان يمكن أن يشتركا في الشيوخ، لكنّ العنصر الزمني لا يتطابقان فيه، بل يختلفان بمقدار معتدّ به.

الحالة الثالثة: أن يختلف الراويان في السنّ والشيوخ، فمثلاً يولد زيد عام ٢٠٠هـ ويتوفّى عام ٢٦٠هـ، فيما يولد عمرو عام ٣٠٠هـ ويتوفى عام ٣٧١هـ، فهنا لاشكّ في أنّهما لا يتّحدان في الطبقة، لا من حيث السنّ ولا من حيث المشايخ عادةً.

الحالة الرابعة: أن يشتركا في السنّ لكنّهما يختلفان في المشايخ، ومعنى ذلك أنّ كلاً من

---

(١) انظر: مقياس الرواة: ٥٠ ـ ٥١.

زيد وعمرو يولد عام ٢٠٠هـ ويتوفّى عام ٢٧٠هـ، لكنّهما لا يرويان عن مشايخ مشتركين أبداً؛ لأنّ أحدهما ينتمي إلى مدرسة نيسابور، ويحدّث عن رجالها، فيما الآخر ينتمي لمدرسة الحجاز ويحدّث عن رجالها.

وهذا معناه أنّنا بحاجة، لمعرفة مفردة الطبقة، أن نحدّد: ماذا نريد من تعيين الطبقة؟ هل نريد معرفة المستوى الزمني للراوي فقط؟ أو المشايخ فقط؟ وكيف؟

الذي يبدو لي أنّ المهم هو تعيين العمر الحديثي للراوي لا العمر الواقعي، وإن كانت معرفة الولادة والوفاة مسألة ضروريّة في حدّ نفسها، ولهذا تجد بعضهم يدرجونها منفصلةً عن أصل مسألة الطبقة، فالذي أُريده من طبقة الراوي معرفة أنّه متى بدأ يتحمّل الحديث، ومتى أنهى أداء الحديث، فقد يبدأ في سنّ متأخرة، وقد يبدأ في سنّ مبكرة، وقد ينتهي في سنّ مبكرة دون أن يموت، وقد ينتهي ويتوقّف عن نقل الحديث في سنّ متأخّرة، فالغاية من معرفة الطبقة هو العمر الحديثي.

وتارةً أقصد بالعمر الحديثي هو العمر الحديثي المحرَز، وأخرى العمر الحديثي المحتمل، وفي الحالة الثانية يساعدني موضوع الولادة والوفاة، لكنّ المهم لي بشكل أكبر هو العمر الحديثي الفعلي الذي يمكن اعتبار هذا الراوي في الغالب منتمياً إليه.

وعليه، فالطبقة لا يقصد منها الاشتراك في المشايخ فعلاً، بل يراد منها التعريف الآتي: هي الفترة الزمنية الفاصلة بين بدء نشاط الراوي الحديثي وانتهائه.

لكنّ معرفة هذه الفترة تختلف من شخص إلى آخر، فقد نتمكّن من تحديدها وقد لا نتمكّن، الأمر الذي يخلق أمامنا مفهومين للطبقة أو نوعين: الطبقة الممكنة، والطبقة المحرزة، كما قلنا.

هذا كلّه في المعنى الزمني للطبقة، إلا أنّه يمكن الحديث عن المعنى الجغرافي المشيخي للطبقة، وهو أنّ اختلاف المناطق يفضي إلى تمايز شيوخ الرواة، فمن يعيش حياته في نيسابور يكون له شيوخ في العادة مختلفين جداً عن شيوخ من يكون في بلاد الشام، ومن ثمّ فعندما أرصد الراوي من حيث مشايخه والرواة عنه، فأنا أجد بعض الرواة طبقته

نيسابوريّة، فيما بعض آخر طبقته شاميّة، وثالث طبقته حجازيّة وهكذا، فإذا روى عن شيخ حجازي من هو في بلاد ما وراء النهر ولا يعهد له شيخ خارج تلك البلاد ولم يثبت سفره مثلاً، ففي هذه الحال نقول: إنّه يروي عمّن هو غير متصل به في الطبقة، لكن ليس بالمعنى الزمني للطبقة، بل بالمعنى الجغرافي، وهو معنى أضيق دائرةً من ذلك المعنى، ومختلف في الوقت عينه عنه.

وعليه: فالطبقة على نوعين:

الطبقة الزمنيّة: وهي عمر المحدّث في حديثه بدءاً ونهايةً، تارةً على المستوى الوقوعي، وأخرى على المستوى الإمكاني، ووفق ذلك نضع تقسيما لطبقات الرواة.

الطبقة الجغرافيّة المكانيّة المشيخيّة: وهي فضاء المحدّث في تحديثه على مستوى نوعيّة شيوخه ومن عاشرهم من مشايخ البلدان، ووفق ذلك نضع ترتيباً آخر كتقسيم الطبقات إلى الكوفيين والبصريين والمكّيين والمدنيين وغير ذلك.

وبهذا يظهر أنّ كلّ المعلومات المتصلة بالراوي من تاريخة ولادته ووفاته، وبلده، وسكناه، ورحلاته وأسفاره، ومشايخه المعروف بالرواية عنهم، وتواريخ ولادتهم ووفاتهم، والراوين عنه وتواريخهم، وحركة مشايخه والراوين عنه في البلاد، وما هو المتعارف في بدو التحديث ومنتهاه، ذلك كلّه يساعد على معرفة تمام العناصر المتصلة بطبقة الراوي بالمعنى العام للكلمة.

وفي حركتنا في الطبقات، نحن نشتغل على القوّة الاحتماليّة في كثير من الأحيان، وفي بعض الأحيان نشتغل على المعطيات الحاسمة، فمثلاً لو روى زيد عن عمرو روايةً واحدة فقط، وكان زيد في سمرقند لم يخرج منها، وعمرو في مصر لم يغادرها في حياته، ولكنّهما كانا متعاصرين زماناً من حيث الولادة والوفاة، فهنا لو روى زيد عن عمرو رواية فإنّنا نضعّف احتمال عدم وجود واسطة؛ لأنّ كلّ المعطيات وإن كانت تسمح بروايته عنه لكنّها لا تشجّع على فرض ذلك وقوعاً. وهذا بخلاف ما لو كان زيد قد ولد عام ٢٠٠هـ، فيما توفي عمرو عام ١٩٩هـ، فإنّنا نحسم ـ طبقاً لهذه المعلومات ـ أنّ هناك واسطة بينهما، وأنّهما

لا يشتركان في الطبقة أبداً ولا يمكن أن يشتركا فيها.

كما لابدّ أن نشير أيضاً إلى أنّ طبقة الراوي قد تضارع طبقتين لسائر الرواة، جغرافيّاً وزمانياً، كما لو كان من المعمّرين الذي عاصروا ثلاثة أجيال من الرواة، فليس معنى الاشتراك في الطبقة الزمنيّة هو الاشتراك التامّ، بل بمعنى الالتقاء في هذه الطبقة، سواء التقيا في طبقة أخرى أو انفصل أحدهما عن الآخر فيها ملتقياً مع آخرين في طبقتهم.

ومن هذا كلّه يبدو لي أنّ إضافة لقاء المشايخ على السنّ كانت إضافة تقييديّة احترازيّة، فإنّ الطبقة حيث كانت منصرفة للعنصر الزمني، أرادوا أن يضيفوا مسألة لقاء المشايخ فيها حتى تكتمل عناصرها؛ لأنّ الطبقة ليست كلمة وردت في كتاب أو سنّة حتى نفسّرها، بل إنّ البوصلة التي تحدّد مفهومنا للطبقة هي الأغراض الثلاثة الأساسيّة لها، وهي: التدليس ـ الإرسال ـ تمييز المشتركات، وهذه قد نحتاج إلى لقاء المشايخ فيها رغم وحدة السنّ، فالمعيار الجغرافي المشيخي مفيدٌ في تمييز المشتركات أحياناً، حتّى لو كان الراويان يعيشان في عصرٍ واحد.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ بعض التصنيفات في الطبقات ـ خاصّة طبقات غير الرواة ـ اعتمدت أخذ فترة زمنيّة وجعلتها طبقة، ولم تنظر إلى طبيعة علاقة هذه الفترة بكلّ من وضع اسمه في هذه الطبقة، فمثلاً القرن الثاني طبقة، والثالث كذلك وهكذا، وهذا لا يقترب كثيراً من غائيّات الطبقة في علوم مصطلح الحديث، فانتبه.

٣ـ تعيين الطبقة، الطرق والأدوات

توجد طرق متعدّدة وأدوات لابد من أخذ مجموع المعلومات المتوفّرة من خلالها لمعرفة طبقة الراوي بالدقّة، ممّا يستعان له بمعطيات علوم التراجم المعلّلة كما تسمّى[1]، وعلوم تاريخ المحدّثين، وأبرزها:

---

(١) انظر: أسعد سالم تيم، علم طبقات المحدّثين: ٣٥ ـ ٣٦.

١ ـ **تاريخ الولادة وتاريخ الوفاة**، وهذه من الأمور المهمّة جداً؛ لأنّها تساعدنا على معرفة الفضاء الإمكاني لحركة الراوي مع مشايخه وحركة غيره من اللاحقين له معه.

وعادةً ما تذكر كتب الرجال والتراجم والفهارس التواريخ المتوفّرة حولها معلومات، ويقع خلاف في تواريخ الولادة والوفاة في كثير من الأحيان بنسب بسيطة تزيد وتنقص بين قولٍ وآخر، وفي أكثر الأحيان لا تضرّ هذه الاختلافات كثيراً.

لكنّ الكلام في مدى التوثّق من هذه التواريخ عندما ترجع للقرون الأولى خاصّةً في الشخصيات غير المشهورة، فهنا قد يناقش في قوّة هذه المعلومة لو نقلها رجاليّ واحد متأخّر زمناً، وفي بعض الأحيان تكون قوّة الظنّ في السند نفسه أقوى منها، بمعنى أنّه لو روى زيد عن عمرو، لكنّ تاريخ وفاة عمرو المنقول لا يسمح بلُقيا زيد له، اعتماداً في هذا التاريخ على عالم رجالي غير معاصر، ففي هذه الحال يتردّد الأمر بين التشكيك في السند نفسه والقول بوجود إرسال خفي، وبين كون السند شهادة على ما يناقض مفاد قول الرجالي في تاريخ الوفاة، فما هو الموجب لترجيح أحدهما على الآخر؟!

هذا الأمر يخضع لترجيحات الباحث التاريخي والرجالي في القضيّة، ولابدّ من التنبّه له فقد تكون النتيجة لصالح السند دون العكس أحياناً. وقد يكون العكس تماماً، كما عندما يتعدّد النقل في وفاة شخص، بحيث يتقارب قولهم بسنة وفاته من عدّة مصادر رجاليّة، أو يكون شخصيّة مشهورة معروفة، ففي هذه الحال يكون قولهم أقوى عادةً في القضيّة. وبهذا نعرف أنّ علم الطبقات يساعد في كشف أخطاء علم تواريخ الولادة والوفاة وبالعكس.

وفي سياق تاريخ الولادة والوفاة يهمّنا أيضاً معرفة تواريخ ولادة ووفاة مشايخه وتلامذته، فهذا بالغ الأهميّة أيضاً؛ لمعرفة مديات الاتصال بينهم جميعاً.

٢ ـ **الراوي والمرويّ عنه**، بمعنى أن ننظر في الطرق والأسانيد التي وقع فيها هذا الراوي، ونراقب من روى عنهم ومن رووا عنه، وعبر هذا الطريق نستطيع تحديد طبقته الحديثيّة.

وهذا السبيل جيّد في كثير من الحالات، كما لو كنّا نضمن سلفاً أنّ الراوي غير مدلّس ولا نحتمل فيه التدليس، وإلا فكثرة رواياته عن شخص لا تثبت كونه في طبقة مشايخه ما لم يعتضد الأمر بعاضد، إذ لعلّه دلّس في كلّ مرويّاته عن هذا الشخص، وقد حصل مثل هذا أو قيل بحصوله، والأمر يغدو أوضح فيما لو روى عنه روايات قليلة جداً، فاحتمال التدليس أو حصول سقط في السند غير بعيد في هذه الحال، بل يشكل الأمر لو كان الواسطة الناقل لهذا السند لنا من غير الموثقين أو من الضعفاء أو من المخلّطين في الأسانيد؛ إذ من الممكن جداً أن يركّب سنداً عمداً أو اشتباهاً أو تخليطاً، فكيف نجعل هذا السند معياراً في معرفة طبقة الراوي؟ فليس كلّ مراجعة للراوي والمرويّ عنه تكفي لمعرفة طبقته بالدقّة، بل هذه المراجعة لمجموع من رووا عنه وروى عنهم تقدّم لنا مقداراً متيقّناً من طبقته عندما تكون له روايات متعدّدة؛ إذ تحدّد لنا أنّه نشط حديثيّاً في الفترة المعيّنة من الزمن، وهي النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري مثلاً، لكنّها قد لا تساعدنا على التوسّع في بعض الأحيان، فيلزم التنبّه لمثل هذه الأمور.

يُشار إلى أنّ كتاب تهذيب الكمال للمزّي، وكتاب معجم رجال الحديث للخوئي، من أشهر الكتب الرجاليّة الإسلاميّة التي رصدت في كلّ راوٍ من روى هو عنهم ومن روى عنه من الرواة.

وموضوع الراوي والمرويّ عنه لعلّه من أكثر المعطيات التي تقترب من العمر الحديثي للراوي؛ لأنّ موضوع الولادة والوفاة قد لا يتصل بهذا الأمر بشكل مباشر.

٣ ـ مراجعة كتب الطبقات، مثل طبقات ابن سعد وطبقات البرقي ورجال الطوسي، وغيرها من الكتب، فإنّها تعين في تحديد طبقة الراوي وتضعه في إطاره الزمني بما يساعد جداً في هذا السياق.

وفي بعض الأحيان تذكر هذه الكتب شخصاً في طبقة، لكنّ المعطيات قد تحكم بتخطئهم في هذا المجال، وهذا ما يلزم على الناقد الحصيف أن يلتفت إليه، حتى لا يجري مع هذه الكتب مجرى المقلِّد مع قول المجتهد، فوقوع بعض هذه الكتب في أخطاء في

الإجمال العام من الأمور الواضحة.

ويلحق بهذه الوسيلة مراجعة كتب تمييز المشتركات التي اعتنت أيضاً بهذا الموضوع؛ لأنّها على تماسّ معه.

٤ ـ التثبّت من المعلومات المتصلة بحركة الراوي وأسفاره ورحلاته، وذلك بمراجعة كتب الرجال والتراجم والفهارس، وكذلك بعض الإشارات التي تتصل به هنا أو هناك في كتب التاريخ والحديث.

ولابدّ لي من الإشارة إلى ضرورة التصنيف المستقلّ في رحلات المحدّثين والرواة وأسفارهم، فهذا باب ما يزال ضعيفاً، خاصّة على المستوى الإمامي، فتتبّع حركة الرواة في البلدان بالغ الأهميّة لمعرفة كيفيّة تلقّيهم الحديث وأدائهم له.

ويتصل بهذا أيضاً رحلات شيوخ الراوي وتلامذته، فإنّ معرفة حركة أسفارهم وفي أيّ البلاد مرّوا، هو ضرورة قاهرة بالنسبة إلينا، لمعرفة طبيعة الطرق والأسانيد المتوفّرة لديهم.

ولابدّ لنا أن نشير إلى أنّ علم الطبقات لا تتوفّر أمامه في كثير من الحالات المعلومات اللازمة، بل ويواجه مجموعة من المشاكل، مثل ما ذكره بعض المعاصرين من: قلّة المعلومات التاريخية عن الراوي، وتداخل الطبقات، وتمايز الرواة في مدّة العمر، وكثرة التدليس في كتب الحديث، وتجاذب الطبقات، وغير ذلك[1].

٤ـ التصوّرات حول رسم خارطة الطبقات، عرض وبيان

قد يخيّل لنا للوهلة الأولى أنّ جميع العلماء يفترض أن يتوصّلوا إلى تحديد متقارب جداً لعدد الطبقات، نتيجة توفّر المعلومات لهم، إلا أنّ الصحيح أنّ هناك خلافاً كبيراً في هذا الأمر، وقد عرضت هنا العديد من التصوّرات حول الطبقات وعددها، فقد تجد شخصاً

---

(١) انظر: أسعد سالم تيم، علم طبقات المحدّثين: ١٢١ ـ ١٢٣.

عند زيد هو في الطبقة العاشرة بينما هو عند عمرو في الطبقة التاسعة أو الخامسة، كلّ تبعاً لمعاييره وطريقة اعتماده في الترتيب.

ولا نريد أن نستهلك الوقت في عرض طبقاتهم، فهذا موضوع تفصيلي، خاصّة وأنّهم كتبوا فيما بعد في طبقات العلماء والفقهاء و.. وصنّفوا الموسوعات والكتب الضخمة في ذلك، بما لا يرتبط كثيراً ببحثنا هنا في غالبه، كطبقات اللغويين والنحاة، وطبقات الشافعيّة، وطبقات الحنابلة، وطبقات الفقهاء، وطبقات الصوفيّة، وطبقات الأدباء، وطبقات القرّاء، وطبقات الأطباء والحكماء وغير ذلك. لكنّنا نشير لبعض هذه التصوّرات لمزيد اطّلاع، ثم نعلّق عليها، متجاوزين منهاج الطبقات الذي دوّن على أساسه كلّ من كتاب الطبقات للبرقي وكتاب الأبواب للطوسي وأمثالهما.

١.٤. ترتيب الشيخ عبد اللطيف العاملي (الترتيب السداسي)

يقول المحدّث النوري في ترجمة الشيخ عبد اللطيف بن أحمد بن علي بن أبي جامع العاملي، ما نصّه: «هو أوّل من أشار إلى طبقات الرواة في أصحابنا. قال رحمه الله: وحيث إنّ معرفة الراوي ضروريّة جعلت الطبقات ستة:

١ ـ طبقة الشيخ المفيد.

٢ ـ طبقة الصدوق.

٣ ـ طبقة الكليني.

٤ ـ طبقة سعد بن عبد الله.

٥ ـ أحمد بن محمد بن عيسى.

٦ ـ ابن أبي عمير وما بعده.

ليتضح الحال في أوّل وهلة، فأشير في الأغلب إلى طبقة الراوي، إما بروايته عن الإمام عليه السلام، أو بنسبته إلى أحد المشاهير من أعلى أو من أسفل، أو بكونه في إحدى

الطبقات المذكورة انتهى. وتبعه بعده التقيّ المجلسي في شرح الفقيه»[١].

٢.٤. ترتيب الشيخ التقيّ المجلسي (الترتيب الإثنا عشري)

جعل العلامة التقي المجلسي الطبقات اثنتي عشرة طبقة، وهي:

١ ـ طبقة الشيخ الطوسي والنجاشي وأمثالهما.

٢ ـ طبقة الشيخ المفيد وابن الغضائري وأمثالهما.

٣ ـ طبقة الصدوق وأحمد بن محمد بن يحيى وأمثالهما.

٤ ـ طبقة الكليني وأمثاله.

٥ ـ طبقة محمد بن يحيى وأحمد بن إدريس وعلي بن إبراهيم.

٦ ـ طبقة أحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عبد الجبار وأحمد بن محمد بن خالد وأمثالهم.

٧ ـ طبقة الحسين بن سعيد والحسن بن علي الوشاء وأمثالهما.

٨ ـ طبقة محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى والنضر بن سويد وأمثالهم.

٩ ـ طبقة أصحاب الإمام الصادق.

١٠ ـ طبقة أصحاب الباقر.

١١ ـ طبقة أصحاب علي بن الحسين.

١٢ ـ طبقة أصحاب أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام[٢].

٣.٤. ترتيب السيّد الأعرجي (الترتيب العشري)

وهو ما نقله عنه السيّد حسن الصدر، من وجود طبقات عشرة، حيث قال:

«**الطبقة الأولى**: الشيخ المفيد، والحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري، وابن أبي

---

(١) خاتمة المستدرك ٢: ١٦٤؛ ونهاية الدراية: ٣٤٢.

(٢) انظر: روضة المتقين ١٤: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

جيد القمي، وأحمد بن عبدون، وإن كان مشايخ الشيخ أكثر من ذلك.

والثانية: جعفر بن قولويه، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، والصدوق أبو جعفر بن بابويه، وأبو العباس (بن) عقدة الحافظ، ومحمد بن أحمد بن داود القمي، وأبو طالب الأنباري.

وفي الثالثة: شيخنا المتقدّم محمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن الحسن بن الوليد، وعلي بن الحسين بن بابويه، وموسى بن المتوكّل، وأبو جعفر محمد بن قولويه، والتلعكبري، وغيرهم من مشايخ الصدوق وغيرهم.

وفي الرابعة: أحمد بن يحيى العطار، وأحمد بن إدريس، ومحمد بن إسماعيل البندقي (في) رواية الفضل بن شاذان، وسعد بن عبد الله، وعلي بن إبراهيم، وغيرهم من مشاهير مشايخ الكليني، ومحمد بن الحسن الصفار، وعبد الله بن جعفر الحميري، وعلي بن فضال ونحوهم.

والخامسة: أحمد بن عيسى، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، والحسين بن الحسن بن أبان، ويعقوب بن يزيد الكاتب، ومحمد بن علي بن محبوب، وأيوب بن نوح، وإبراهيم بن نوح، وإبراهيم بن هاشم، ومحمد بن عبد الجبار.

وفي السادسة: الحسين بن سعيد وأخوه الحسن، وعلي بن مهزيار، وعبد العزيز بن المهتدي، وموسى بن القاسم، والحسن بن علي بن فضال، والحسن بن علي الوشاء، وعلي بن الحكم، وعبد الرحمن بن أبي نجران، والحسين بن علي بن يقطين، والعباس بن معروف، ومحمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، والهيثم بن مسروق، وسهل بن زياد.

والسابعة: محمد بن أبي عمير، ويونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، والنضر بن سويد، وفضالة بن أيوب، وعلي بن يقطين، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع، وعلي بن جعفر، وحماد بن عيسى، ومحمد بن سنان، وعثمان بن عيسى.

والثامنة: جميل بن دراج، وحماد بن عثمان الناب، وأبان بن عثمان، وعبد الله بن مسكان،

وهشام بن سالم، وعبد الرحمن بن الحجاج، وعلي بن حمزة البطائني، والعلاء بن رزين، وعلي بن رئاب، وأبو ولاد الحناط، والقاسم، ومعاوية بن عمار، وإسحاق بن عمار، وأبو أيوب الخراز، وسيف بن عميرة، وزيد الشحام، وحفص بن البختري ابن أبي زياد السكوني، وعبيد بن زرارة، وعمار الساباطي.

وفي التاسعة: زرارة بن أعين وإخوته، ومحمد بن مسلم الطائفي، وأبو بصير يحيى بن القاسم، وأبو بصير ليث بن البختري، والفضيل بن يسار، وأشباههم.

وفي العاشرة: أبو حمزة الثمالي، وأبو خالد الكابلي، وطلحة بن يزيد، وغيرهم ممن يروي عن الباقر وعلي بن الحسين عليهم السلام»[1].

٤.٤. ترتيب بعض الأصحاب (الترتيب الخماسي)

وهو ما ذكره السيّد حسن الصدر أيضاً، ناقلاً له عن بعض الأصحاب، حيث قال: «ووجدت بعض أصحابنا جعلها خمسة، هكذا:

الطبقة الأولى: أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، وأبو الحسين بن أبي جيد القمي، أحمد بن محمد بن موسى الأهوازي، الحسن بن أحمد بن القاسم بن محمد بن علي بن أبي طالب عليه السلام، الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري.

الطبقة الثانية: أبو الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، أحمد بن محمد الزراري، هو أبو غالب، أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد، أبو عبد الله أحمد بن أبي رافع الصيمري، أبو غالب أحمد بن محمد الرازي، أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، أحمد بن محمد بن يحيى أبو جعفر العطار، أبو المفضل الشيباني محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن المطلب، أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري، أبو الحسين عبد الكريم بن عبد الله

(١) نهاية الدراية: ٣٤٤ ـ ٣٤٩.

بن نصر البزاز، أبو جعفر محمد بن الحسين بن سفيان البزوفري، أبو طالب الأنباري، علي بن محمد بن الرئيس القرشي، أبو عبد الله الحسين بن سفيان البزوفري، محمد بن الحسن بن الوليد أيضا في الثالثة، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، أبو الحسن محمد بن أحمد بن داود، أبو عبد الله محمد بن أحمد الصفواني.

الطبقة الثالثة: محمد بن يعقوب، محمد بن يحيى العطار، أيضاً في الرابعة، أحمد بن إدريس، أيضاً في الرابعة، حميد بن زياد، أيضاً في الثالثة، علي بن الحسن بن فضال، أحمد بن الحسين بن عبد الملك الأزدي، محمد بن الحسن بن الوليد، أيضاً في الثالثة، محمد بن الحسن الصفار، أيضاً في الرابعة، حسين بن حسن بن أبان، أيضاً في الرابعة، علي بن الحسين بن بابويه، أبو الملك أحمد بن عمر بن كيسبة، أحمد بن داود، أبو القاسم جعفر بن محمد العلوي الموسوي، محمد بن هود، أبو عبد الله الحسين بن علي الشيباني القزويني، علي بن إبراهيم بن هاشم، أيضاً في الرابعة، أبو العباس محمد بن جعفر بن محمد الرزاز، علي بن الحسين السعدآبادي.

الطبقة الرابعة: علي بن إبراهيم بن هاشم، محمد بن يحيى العطار، أيضاً في الثالثة، أحمد بن إدريس، أيضاً في الثالثة، الحسين بن محمد، محمد بن إسماعيل، حميد بن زياد، في الثالثة أيضاً، علي بن محمّد، حسن بن محبوب، أحمد بن محمد بن عيسى، أيضاً في الخامسة، معاوية بن حكم، هيثم بن أبي مسروق، حسين (بن) سعيد، أيضاً في الخامسة، محمد بن الحسن الصفار، أيضاً في السادسة، حسين بن حسن بن أبان، أيضاً في الثالثة، محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، محمد بن علي بن محبوب، سعد بن عبد الله، حسن بن محمد بن سماعة، علي بن الحسن الطاطري، عبد الله بن أحمد بن نهيك، إبراهيم بن إسحاق الأحمري، علي بن حاتم، محمد بن عيسى بن عبيد، العمركي النيشابوري البوفكي.

الطبقة الخامسة: أحمد بن محمد بن عيسى، أيضاً في الرابعة، أحمد بن محمد بن خالد، إبراهيم بن هاشم، أيضاً في الرابعة، فضل بن شاذان، سهل بن زياد، حسن بن محبوب، أيضاً في الرابعة، حسين بن سعيد، أيضاً في الرابعة، فضل بن غانم، إسماعيل بن مرار،

صالح بن السندي أيضاً فضل بن شاذان، عباس بن معروف، موسى بن القاسم، أحمد بن محمد بن عيسى، حسن بن محبوب أيضاً، حسين بن سعيد أيضاً، يونس بن عبد الرحمن. انتهى».

وقد علّق السيد حسن الصدر بعد نقله هذا بقوله: «هذا ما عثرت عليه في كلام من تعرّض لجعل الطبقات، وكان كلّ جعل ترتيباً لنفسه، ولم يظهر أنّ هناك اصطلاحاً فيها يرجع إليه، ولا بأس؛ لأنّ طبقات الرواة معلومة في الجملة»[1].

٤.٥. ترتيب السيد البروجردي (الطبقات المتكثرة)

يذكر السيّد البروجردي ترتيبه الخاصّ للطبقات باختصار في كتابه البدر الزاهر، ويفصّل البحث في قضايا الطبقات في موسوعته الرجاليّة الشهيرة.

إنّه يقول: «إشارةٌ إجماليّة إلى طبقات رجال الأحاديث: واعلم أنّ رجال الشيعة الإماميّة، بل المسلمين، بحسب تلمذة بعضهم لبعض، تنقسم إلى طبقات، ويراعى في ذلك الغلبة والكثرة.

ويُبتدأ بصحابة النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، فصحابته الآخذون منه كلّهم من الطبقة الأولى.

والتابعون الذين أخذوا من الصحابة وتلمّذوا لهم طبقة ثانية.

وتابعو التابعين طبقة ثالثة، والغالب فيهم أخذ الحديث من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بواسطتين.

وتلامذة الطبقة الثالثة طبقة رابعة، والأغلب في روايتهم عنه صلى الله عليه وآله وسلم وجود ثلاث وسائط، وهم أصحاب الباقر عليه السلام، كزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما.

(١) نهاية الدراية: ٣٤٩ ـ ٣٥٣.

وتلامذة هذه الطبقة طبقة خامسة، وهم أصحاب الصادق والكاظم عليهم السلام، وقد تكثروا من الرواية عن الطبقة الرابعة، منهم علاء بن رزين، وحريز بن عبد الله، وعمر بن يزيد، وهشام بن سالم، وربعي بن عبد الله، عبد الله بن بكير.

وتلامذة هذه الطبقة طبقة سادسة، أصحاب الرضا عليه السلام، منهم مؤلّفو الجوامع الأوّلية كعلي بن الحكم، وابن أبي عمير، والبزنطي، الحسن بن علي بن فضّال، والحسن بن محبوب وأمثالهم.

وتلامذة هذه الطبقة طبقة سابعة، منهم: فضل بن شاذان، والحسين بن سعيد الأهوازي صاحب الكتب الثلاثين، وقد ألّفها بمشاركة أخيه الحسن، وشيوخهما متحدة إلاّ في زرعة بن محمد الحضرمي، فإنّ الحسين يروي عنه بواسطة أخيه الحسن.

وعلى هذا الحساب يكون الكليني وابن أبي عقيل من الطبقة التاسعة.

والصدوق وابن الجنيد من العاشرة.

والمفيد من الحادية عشرة.

وشيخنا أبو جعفر الطوسي من الثانية عشرة.

ابن إدريس وابن حمزة من الخامسة عشرة.

والشهيد الثاني من الرابعة العشرين.

ونحن من السادسة والثلاثين.

فمن صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الشيخ قدّه اثنتا عشرة طبقة، ومن ابنه قدّه إلى الشهيد الثاني أيضاً هكذا، ومن تلامذة الشهيد أيضاً إلينا كذلك.

وليُعلم أنّ كلّ طبقة تنقسم إلى صغار وكبار، وأنّه قد يكون رجل واحد لطول عمره مدركاً لطبقتين كالحمادين، فإنّهما من الخامسة، وقد أدركا السادسة أيضاً. وعليك بالدقّة في أسانيد الروايات المرويّة عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام، حتى تطّلع على طبقات الرواة، وبذلك تقدر على تمييز الأسانيد المرسلة بحذف الوسائط،

فتتبّع»[١].

٦.٤. ترتيب ابن حجر العسقلاني (الترتيب الإثنا عشري)

يذهب ابن حجر إلى تقسيم الطبقات كالآتي، وهذا نصّه: «وأمّا الطبقات:

فالأولى: الصحابة على اختلاف مراتبهم، وتمييز من ليس له منهم إلا مجرّد الرؤية من غيره.

الثانية: طبقة كبار التابعين كابن المسيب، فإن كان مخضرماً صرّحتُ بذلك.

الثالثة: الطبقة الوسطى من التابعين، كالحسن وابن سيرين.

الرابعة: طبقة تليها، جلّ روايتهم عن كبار التابعين، كالزهري وقتادة.

الخامسة: الطبقة الصغرى منهم، الذين رأوا الواحد والاثنين، ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة، كالأعمش.

السادسة: طبقة عاصروا الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، كابن جريج.

السابعة: طبقة أتباع التابعين، كمالك والثوري.

الثامنة: الطبقة الوسطى منهم، كابن عيينة وابن علية.

التاسعة: الطبقة الصغرى من أتباع التابعين، كيزيد بن هارون، والشافعي، وأبي داود الطيالسي، وعبد الرزاق.

العاشرة: كبار الآخذين عن تبع الأتباع، ممن لم يلق التابعين، كأحمد بن حنبل.

الحادية عشرة: الطبقة الوسطى من ذلك، كالذهلي والبخاري.

الطبقة الثانية عشرة: صغار الآخذين عن تبع الأتباع، كالترمذي. وألحقت بها باقي شيوخ الأئمّة الستة، الذين تأخّرت وفاتهم قليلاً، كبعض شيوخ النسائي. وذكرت وفاة

---

(١) البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٤٢ ـ ٤٣.

من عرفت سنة وفاته منهم. فإن كان من الأولى والثاني، فهم قبل المائة. وإن كان في الثالثة إلى آخر الثامنة، فهم بعد المائة، وإن كان من التاسعة إلى آخر الطبقات، فهم بعد المائتين، ومن نذر عن ذلك بيّنته»[1].

هذه أبرز الطبقات التي ذكرت، وتوجد محاولات أُخر كتقسيم الصحابة فقط إلى إثنتي عشرة طبقة، وبعضهم قسّمهم إلى خمس طبقات وهكذا، فليراجع، فلا نطيل[2].

٥ ـ مداخلات ووقفات مع محاولات ترتيب الطبقات

ولنا هنا بعض الكلمات التوضيحيّة أو التحليليّة أو النقديّة التقويميّة:

١ ـ يلاحظ في بعض أنواع ترتيب الطبقات حساب الطبقة الأولى من طرفنا، والأخيرة من طرف النبيّ أو الإمام، فيما بعضها الآخر على العكس من ذلك تماماً، كترتيب ابن حجر والبروجردي.

٢ ـ يلاحظ في غير واحد من الطبقات الشيعيّة الإماميّة أنّها لا تصل إلى النبيّ الأكرم، بل تصل إمّا إلى عصر الإمام الرضا والجواد، أو إلى عصر الصادقين، أو إلى عصر الإمام زين العابدين، أو إلى عصر الإمام علي بن أبي طالب، وهذا خلل، ولعلّ المنشأ ندرة الأخبار النبويّة عند الإماميّة، والمنقولة بسندٍ منفصل عن أهل البيت، ولكنّه على أيّة حال لا يبرّر تجاهل الطبقات الأولى المعاصرة للنبيّ.

كما يلاحظ أنّ بعض كتب الطبقات السنّية القديمة تكاد تخرج الصحابة من التصنيف وتعتبرهم فوقه، فيما المتأخّرون يدرجونهم، كما رأينا مع ابن حجر وغيره.

٣ ـ يلاحظ أنّ بعضهم يسمّي الطبقة باسم شخص بعينه من المشاهير، فيما بعضهم الآخر يحاول أن يعرّفها بمجموعة من الرواة المذكورين في الأسانيد، ولعلّ الطريقة الأولى

---

(١) ابن حجر، تقريب التهذيب ١: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) ونقترح مراجعة ما ذكره محمّد حسين الجلالي في كتابه: دراية الحديث: ٤٧٢ ـ ٤٧٩، حيث أضاف بعض الترتيبات الأخرى، وأضاف رأيه الشخصي أيضاً في الترتيب.

أكثر اختصاراً فيما الثانية تقترب من الدقّة أكثر، وسيأتي مزيد بيان.

٤ ـ يلاحظ من هذه الترتيبات وغيرها ـ ممّا يتصل بالرواة أو بغيرهم من كتب الطبقات ـ أنّ الفترة الزمنيّة التي تشكّل طبقة تختلف من شخص إلى آخر، فبعضهم تكاد هذه الفترة تكون عنده عشرين سنة، وبعضهم أربعين، وبعضهم قرن بأكمله تقريباً، بل بعضهم تكاد الطبقة تكون عشر سنوات عنده.

٥ ـ يلاحظ أيضاً أنّ مسألة تحديد الطبقة ليست سهلة، بل تتداخل الطبقات وتتجاذب كما يعبّر بعض الباحثين[1]، ولعلّ هذا أحد أسباب اختلافهم الكبير في ترتيب الطبقات، لكن بالإجمال العام كلّما اتسع نطاق الطبقة زادت احتماليّات عدم المانعيّة، وكلما ضاقت زادت احتماليّات عدم الجامعيّة، بمعنى أنّك كلّما جعلت الطبقة مائة عام، فقد تتورّط في القبول برواية زيد عن عمرو، مع أنّه من الصعب أن يروي عنه، وكلّما أنقصتها إلى حدود العشرة أعوام، تتورّط في منع رواية زيد عن عمرو، مع أنّ أحدهما يروي عن الآخر بلا مانع، الأمر الذي يحيجك إلى مزيد توضيح حول وجود كلّ راوٍ في أكثر من طبقة.

٦ ـ ما تقدّم يفتح مجالاً للقول بترك هذه التصنيفات العامّة للتحليل التاريخي العام، ولا يمكن البناء عليها بشكل نهائي في تقويم شبكة علاقات الرواة ببعضهم، بل الصحيح دراسة كلّ راوٍ على حدة، للنظر في شبكة علاقته بسائر الرواة؛ لاختلاف الموارد جداً.

وبعبارةٍ أخرى، هذه الخرائط تصلح مفتاحاً لرؤيةٍ عامّة في الطبقات، لكنّها لا تشكّل صيغةً نهائيّة في هذا المضمار؛ لأنّ أحوال الرواة تختلف، حيث يتداخل راوٍ مع أكثر من طبقة، وقد لا يلتقي من هم في طبقة واحدة نتيجة هذا التداخل في بعض الأحيان، وسيأتي مزيد توضيح.

٧ ـ إنّ جعل الطبقات على معيار النبيّ والأئمّة كما فعل الطوسي والبرقي، غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ أعمار النبيّ والأئمّة ليست متحدة، ولا تمثل طبقةً زمنيّة متعارفة دائماً،

(١) انظر: أسعد سالم تيم، علم طبقات المحدّثين: ١٢٤ ـ ١٢٩.

فلاحظ الفرق بين عمر الإمام علي أو الإمام الصادق وبين عمر الإمام الجواد، ولهذا، فالراوي الواحد قد يدخل في طبقات متعدّدة، وقد لا يمكن رواية اثنين عن بعضهما مع اشتراكهما في إمام واحد؛ لكون أحدهما من صغار هذه الطبقة والثاني من كبارها، خاصّة عندما نأخذ حساب الولادة والوفاة، ولا تكون لدينا معطيات عن عمره الحديثي، فقد يولد زيد عام ١٣٠هـ، فيكون من طبقة الإمام الصادق، ويتوفّى عمرو عام ١٣٠هـ، فيكون من طبقة الصادق أيضاً، فإذا أخذنا الطبقة بملاحظة الإمام، وحسبنا الأمر على أنّه متصل بالعمر والسنين، لا بالتحديث، أشكل الأمر جداً، بل حتى لو ربطناه بالتحديث، فقد يتوقّف زيد عن التحديث عام ١٤٠هـ، بينما يبدأ عمرو بالتحديث عام ١٤٠هـ، فلا يعقل أن يروي أحدهما عن الآخر، رغم اشتراكهما في طبقة الإمام الصادق.

وعليه، فتشييد علم الطبقات على طريقة البرقي والطوسي غير واضح وإن كان نافعاً في نفسه، بل الأصحّ تشييده على طبيعة الأجيال الحديثيّة، ثم تحريره من الخارطة العامّة، لتكون مجرّد معبر لدراسة كلّ راوٍ على حدة.

٨ ـ إنّ خرائط الطبقات هذه، تعتمد في الغالب على العنصر الزمني، أمّا الطبقة الجغرافيّة المشيخيّة فهي لا تلاحظها عادةً كما هو واضح، ومن ثمّ فالاقتصار على هذا المقدار من الطبقات، لا يصحّح لنا الوصول إلى نتيجة نهائيّة في إمكان رواية هذا الراوي عن غيره، فلعلّهما عاشا في زمان واحدٍ، لكنّ كلّ واحد منهما كان منفصلاً تماماً عن الآخر من حيث الشيوخ والجغرافيا.

٩ ـ بعض مشجّرات الطبقات التي نقلناها يعاني من مشاكل في بعض المفردات، لكن لا نتعرّض له حالياً، إلا أنّ هناك ملاحظات بنيويّة، فمثلاً لو لاحظنا بعض هذه الطبقات التي ذكروها لم نجد انسجاماً حتى داخل الترتيب الواحد في بعض الأحيان، ولعلّ أكثرها انسجاماً هو ترتيب ابن حجر والبروجردي، فمثلاً في ترتيب الشيخ عبد اللطيف العاملي لا نجد تعريفاً لطبقة الكليني وطبقة الصدوق وغيرهما، فما هو المراد من طبقة الصدوق؟ هل المدّة الزمنيّة الفاصلة بين ولادته ووفاته، وهذا ما يجعل تداخلاً بين طبقته وكلّ من

طبقة الكليني من جهة والمفيد من جهة ثانية؟ أو أنّ العبرة بعمره الحديثي؟ وكيف؟

تبدو معياريّة الطبقة وفقاً لهذه التسميات التي تأخذ بعض الرموز بعين الاعتبار غير واضحة، فبين ولادة الصدوق ووفاته (٣٢١ ـ ٣٨١هـ) يمكن فرض طبقتين حديثيّتين، فكيف صارت فترة المفيد التي بعد الصدوق، وهي (٣٨١ ـ ٤١٣هـ)، تبلغ حوالي ٣٣ عاماً، بينما فترة الصدوق بعد الكليني (٣٢٩ ـ ٣٨١هـ)، تبلغ حوالي الخمسين عاماً، وما هو المعيار في هذه القضيّة؟ مع أنّ الطبقات غير متناسبة بحسب الزمان ويوجد داخل بعضها وسائط! ومثله جعل التقيّ المجلسي الإمامَ زين العابدين طبقةً، وكلّ من الأئمّة الثلاثة: علي والحسنين طبقة معاً، مع أنّ حياتهم تزيد بكثير عن حياة زين العابدين.

وهكذا نجد أنّ ترتيب التقي المجلسي غير واضح، فلعلّه نظر في الأسانيد، فاعتبر كلّ راوٍ طبقة، مع أنّ هذا غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ أبناء الطبقة الواحدة قد يروي بعضهم عن بعض أحياناً، لكن لو غضضنا النظر عن هذه الإشكاليّة، فنحن نلاحظه ـ مثلاً ـ يجعل ابن أبي عمير طبقة، فيما يجعل الطبقة المتصلة بها هي أصحاب الصادق عليه السلام، مع أنّ ابن أبي عمير يروي عن الصادق بواسطة، فلماذا لم تجعل هذه الواسطة طبقةً بينما جعلت الواسطة بين الكليني وكلّ من أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد البرقي طبقةً؟ الموضوع غير واضح.

وخلاصة الكلام: إنّ هذه الترتيبات التي فرضت للطبقات نافعة على مستوى تكوين نظرة عامّة، غير أنّها ليست بمطّردة ولا جامعة ولا مانعة، بل لا يمكن لها أن تكون كذلك، خاصّةً مع الأخذ بعين الاعتبار الطبقة بالمعنى الجغرافي والمشيخي كما تقدّم، فالمهم في معرفة الطبقات دراسة الراوي وملاحظة طبقته هو بشخصه للنظر في رواياته عن غيره، وقد يتوصّل الباحث إلى نتيجة حاسمة وقد لا يتوصّل لذلك، بل يرجّح ترجيحاً.

وأفضل هذه الترتيبات وأقلّها إشكالاً هو ترتيب ابن حجر والبروجردي، ويمكن فرضها جدولاً يوضع أسماء الرواة فيه ولو تكرّر اسم الراوي الواحد في أكثر من طبقة.

ونكتفي بهذا القدر من الملاحظات؛ لننتقل إلى الموضوع الآخر هنا.

ثانياً: تمييز المشتركات

يعدّ البحث في تمييز المشتركات من التطبيقات المبتلى بها في علم الرجال ونقد الأسانيد، والمراد بهذا البحث أنّنا قد نواجه راويين يشتركان في اسم واحد، مثلاً: لنفرض أنّ هناك راويين باسم: زيد بن محمّد، أحدهما الأسدي وثانيهما التميمي، فعندما يقع هذا الاسم في السند، لا نستطيع تمييز أنّ المراد بزيد بن محمّد هو الأسدي أو الكوفي.

هنا أكثر من حالة:

الحالة الأولى: أن يكون كلا هذين الرجلين ثقة، فسواء كان التميمي أم الأسدي فهو ثقة، وفي هذه الحال، لا إشكال في الأخذ بهذا الحديث حتى لو لم نتمكّن من تعيين هويّة الراوي الكاملة؛ لأنّ الأخذ به أخذٌ بخبر الثقة على كلّ حال. نعم أحياناً قد تكون هناك خصوصيّات نحتاجها تفرض تعيينه، وهذا أمر آخر.

ومن أمثلة هذه الحالة، عنوان (أحمد بن محمّد) الذي تروي عنه عدّة الكليني، فهو مردّد بين أحمد بن محمّد عيسى الأشعري، وأحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وكلاهما ثقة جليل، فلا إشكال في السند، لكن قد تفرض الأمور لزوم تعيينهما رغم كونهما ثقة، كما لو كانت عدّة الكليني التي تروي عن البرقي غير موثّقة، بينما التي تروي عن الأشعري موثقة، فعدم تعيينهما موجبٌ لعدم تعيين العدّة، فيسقط الخبر عن الاعتبار. وهكذا لو كان من يروي عنه أحمد بن محمّد يمكن للأشعري أن يروي عنه دون البرقي فلا يروي عنه إلا بالواسطة، ففي هذه الحال يكون التردّد في تعيين من هو الذي روت عنه العدّة موجباً لعدم إحراز اتصال السند، فقد يسقط عن الاعتبار.

الحالة الثانية: أن يكون أحدهما ضعيفاً والآخر ثقةً، أو أحدهما مجهول الحال والثاني عادل ثَبَت، ففي هذه الحال لا يمكننا العمل بالحديث؛ لعدم إحراز أنّ الواسطة هو الثقة، ومن ثمّ سيسقط الحديث عن الاعتبار، وعلى هذا الأساس كان بعض العلماء لا يأخذ بالروايات التي فيها عنوان (أبو بصير) دون تمييزه؛ لوجود رجل غير موثق بهذا الاسم، وكذلك عنوان (محمد بن قيس)، وغير ذلك.

والسبب في ظاهرة المشتركات في الأسانيد يمكن أن يرجع ـ كما يشير إليه الشيخ حسن صاحب المعالم[١] ـ إلى أنّ المحدّثين عندما يذكرون اسم الراوي في بدايات كتبهم ففي كثير من الأحيان يختصرون بعد ذلك، فبدل أن يذكروا دوماً اسم: أبو بصير ليث بن البختري، فإنّهم يوجزون فيذكرون (أبو بصير) فقط، وعندما أُعيد تكوين الموسوعات اللاحقة التبست الأمور، تماماً كما حصل مع بعض المضمرات المصرّح بالاسم فيها في المصادر الأصليّة.

ويمكن أن يرجع في بعض الأحيان إلى كون الأسماء قد وصلتهم بهذا الشكل، فينقلونها كما وصلتهم، أو كون هذا الاسم بعد ذاك الاسم منصرفاً عندهم لشخص متعيّن، فيوجزون؛ لمعلوميّة الواسطة عندهم، لكنّها فيما بعد وحيث تمّ الاختصار ولم تذكر التوصيفات المميزة لواحدٍ منهما عن الآخر، يقع الاشتراك ونواجه نحن اليوم مشكلةً.

وعلى أيّة حال، فتمييز المشتركات ضرورة بالغة في عمل النقد السندي والحديثي، ولعلّ الشيخ حسن صاحب المعالم من أوائل من تنبّهوا لهذه القضيّة، حيث قال: «الفائدة السادسة: سيرد عليك في كثير من الأسانيد أسماء مطلقة مع اشتراكها بين الثقة وغيره، وهو مناف للصحّة في ظاهر الحال، ولكن لمعرفة المراد منها وتمييزه طريق نذكره بعد تقرير مقدّمة يتضح بها حقيقته»[٢].

ولهذا جعلنا من ميزات المرحلة الخامسة ـ وفق ترتيبنا ـ من مراحل علم الرجال عند الإماميّة، والتي تقع في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريّين، جعلنا من ميزات هذه المرحلة الظهور الفاعل والحقيقي لمسألة تمييز المشتركات[٣]، والتي كانت مع الشيخ حسن العاملي (١٠١١هـ) في منتقى الجمان، في بداياتها، لكنّها أصبحت مع الشيخ فخر الدين الطريحي (١٠٨٥هـ) في كتابه: جامع المقال، ثمّ الشيخ الأردبيلي (١٠٩٤هـ) في كتابه:

(١) منتقى الجمان ١: ٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ٢٣٧ ـ ٣٣٠.

جامع الرواة، ثمّ الشيخ محمّد أمين الكاظمي (ق ١٢هـ) في كتابه: هداية المحدّثين إلى طريقة المحمّدين، أصبحت مع هؤلاء مشروعاً كبيراً وتفصيليّاً، إلى أن وصلت إلى يومنا هذا ومعها الكثير من التفاصيل التطبيقيّة.

١. تمييز المشتركات، ضوابط ومعايير

توجد مجموعة من القرائن والضوابط التي تساعد الباحثين في الأسانيد على تمييز الأسماء المشتركة، ونتعرّض لأبرزها، مع التأكيد على أمور:

١ ـ إنّ هذه البحوث قناعتنا فيها أنّها تطبيقيّة أكثر من كونها تقعيديّة، حيث قد يواجه الباحث حالات كثيرة لها خصوصيّاتها التي تدفعه للقناعة هنا بكذا وهناك بشيء آخر.

٢ ـ إنّ نظام العمل هنا هو بتعاضد القرائن، بحيث يرتفع معدّل الظنّ بالتمييز، ولهذا على الباحث في الأسانيد أن يسعى لضمّ القرائن إلى بعضها؛ لتحصيل أعلى مستوى ممكن من التمييز بين المشتركين.

٣ ـ إنّ هذه القرائن لا وجه لحصرها كما قد توحيه بعض الكلمات، فهي ليست قياسيّةً، بل قائمة على الاستقراء والتتبّع وجمع الحالات التطبيقيّة التي تظهر كلّ واحدة منها قرينة من القرائن التي قد تساعد في غيرها.

والقانون العام الذي تسير عليه معايير كشف المشتركات هو ما ذكره الملا علي الكني، حين قال: «والضابط فيها ما يختصّ ـ قطعاً أو ظنّاً ـ ببعض المشتركين في الاسم ونحوه اختصاصاً إضافيّاً، أي بالنسبة إلى سائر المشتركين معه في الاسم، وإن كان موجوداً بل على الوجه الأتمّ في غيرهم، فإنّه لا ينافي الغرض الذي هو التميز عن المشاركين. ومرجع هذا في الحقيقة بعد ملاحظة الاختصاص المستفاد من الاسم مع الاختصاص المستفاد من المميّزات إلى الاختصاص الحقيقي لخروج الغير بالاسم والمشاركين فيه بالمميّز المفروض اختصاصه فيما بينهم به»[1].

---

(١) توضيح المقال: ٩٥. يُشار إلى أنّ الكثير من القرائن الآتية قد ذكرها علي كني في هذا الكتاب

فالمعيار هو رصد ما يختصّ به كل اسم من الاسمين قطعاً أو ظنّاً، ورصد ما يغلب في كلّ اسم من الاسمين قطعاً أو ظنّاً ولو لم يبلغ مرحلة الاختصاص، فجمع مميزات هذا ومميّزات ذاك، ورصد الحالة تبعاً لميّزات الاسمين قطعاً أو ظنّاً، دائماً أو غالباً، هو الذي يساعد على حلّ مشكلة المشتركات.

وأبرز الضوابط والقرائن هو الآتي، مع الإشارة الآتية إلى ما هو منها قرينة حاسمة وما لم يكن حاسماً، لكنّه مرجّح:

١.١. معياريّة الطبقة الزمانيّة، مساحات وحدود

القرينة الأولى: التمييز بالطبقة الزمنيّة، وهذه من أفضل الطرق لتمييز الأسماء المشتركة، وتشكل قرينة حاسمة في جملة من الموارد، فإذا كان ـ على سبيل المثال ـ محمد بن قيس الثقة يروي عن الإمام الباقر، ولا يروي عن غيره من الأئمّة اللاحقين، فيما كان محمد بن قيس مجهول الحال لا يروي عن الإمام الباقر أبداً ولا يقع في طبقته، ففي هذه الحال نميّز بالمرويّ عنه، فإذا جاءت الرواية عن الإمام الباقر، قلنا بوثاقة الواسطة، وإلا فلا.

ولا فرق ـ كما اتضح ـ في الراوي والمرويّ عنه بين أن يكون المرويّ عنه هو الإمام أو غيره، وهناك الكثير جداً من حالات تشابه الأسماء يمكن حلّها بهذه الطريقة، خصوصاً من خلال ضمّ الراوي والمرويّ عنه معاً.

لكن لابدّ من ملاحظة أمر هنا وهو أنّ هذا المعيار يمكن اختراقه أحياناً، وذلك أنّه يفيد ـ مثلاً ـ في طرف الراوي أكثر من طرف المرويّ عنه، بمعنى أنّ الراوي عن محمّد بن قيس ينفعنا في كثير من الحالات أكثر ممّا ينفعنا المرويّ عنه من قبل محمد بن قيس؛ وذلك أنّ السند إلى ابن قيس إذا كان صحيحاً ولا يُعرف أصحابه بالتدليس، ففي مثل هذه الحال نعرف أنّ الراوي عن محمّد بن قيس قد نقل عنه مباشرةً، وحيث لا يمكنه النقل عن فلان

فانظر: المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٩.

المجهول، تعيّن أن يكون هو محمّد بن قيس الثقة مثلاً، أمّا لو فرضنا أنّنا نريد التعيين من خلال من روى عنه محمد بن قيس، فلابدّ من أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ محمد بن قيس المجهول الحال يُتوقّع منه أن يروي عن شيخ محمد بن قيس الثقة كذباً أو تدليساً، فهو لا يروي عن الباقر عليه السلام، لكنّه هنا روى عنه كذباً، مع أنّه لم يلقه، وأسقط الواسطة، وحيث إنّه لم تثبت وثاقته، فهناك احتمال معتدّ به في أن يرتكب شيئاً من هذا القبيل، ومن ثمّ يصعب التعيين.

وهذا الأمر يؤثر في بعض الحالات، كتلك التي يكون فيها الاسم الثقة متقدّماً في الطبقة عن الاسم غير الثقة، فيمكن لغير الثقة أن يروي عن شيخ الثقة كذباً رغم عدم لقياه له، خصوصاً إذا كان شيخه هو الإمام نفسه أو كان شخصيّةً مشهورةً معروفة، ويصعب ذلك لو انعكست الصورة كما هو واضح، فلزم التنبّه.

والتمييز بالراوي والمروي عنه هنا نريد به ـ كما صار واضحاً ـ الطبقة الزمنيّة، ومن ثمّ فيمكننا توسعة دائرة هذه القرينة عبر الاستعانة بكلّ المعطيات التي تحدّد لي زمن الراوي، من حيث إمكانيّة نقله عن الشخص الفلاني، أو إمكانية نقل فلان عنه بلا واسطة، فكلّ المعلومات التي تتصل بمعرفة الطبقات تساعد هنا في تحديد هويّة صاحب الاسم المشترك.

٢.١ ـ معياريّة الراوي والمرويّ عنه، صور وفروض وإمكانات

القرينة الثانية: التمييز بالراوي والمرويّ عنه أو بأحدهما من غير جهة الطبقات الزمانيّة، ونقصد بهذه القرينة أنّه بصرف النظر عن مسألة الطبقة الزمنيّة، يمكن الاستعانة بالطبقة المشيخيّة، ويمكن توضيح ذلك عبر الآتي:

أ ـ أن يشهد علماء الرجال بأنّ (أ) لم يرو عن عمرو، و (ب) روى عنه، رغم أنّ الطبقة الزمانيّة لكلّ من (أ ـ ب) واحدة، وذلك بسبب الاختلاف الجغرافي، ففي هذه الحال، عندما يأتي اسم عمرو مرويّاً عنه بعد الاسم المشترك، نعرف أنّه ليس (أ)، بل هو (ب). ومثله أن يشهدوا بأنّ كتاب عمرو لم يُروَ من غير طريق فلان.

لكنّ هذا لوحده لا يشكّل قرينة حاسمة دائماً، بل هو قرينة ترجيحيّة قويّة؛ لأنّ شهادة علماء الرجال ليست موقفاً حاسماً ونهائيّاً دائماً، فلعلّهم لم يرو له مسانيد لعمرو، فيما كانت له روايات عنه، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه عادةً ما لا تكون هناك إشارة من كلّ علماء الرجال بهذه الطريقة، بل تكون الإشارة من واحدٍ منهم، وينبغي النظر فيه، فلعلّه لم يبلغه تمام المرويّات، هذا كلّه فضلاً عمّا لو قال شخص آخر غير رجالي ذلك من المتقدّمين.

ب ـ أن نرصد المسانيد، فنرى أنّ (أ) باسمه الكامل روى عن عمرو في ألف رواية مسندة، بينما لا نجد لـ (ب) باسمه الكامل أيّ رواية إطلاقاً عن عمرو، ففي هذه الحال يترجّح في النظر أن يكون الناقل للخبر المرسل هو (أ)، وفي بعض الأحيان قد يكون لـ (ب) رواية عن عمرو، لكنّها بالغة الندرة، ففي هذه الحال نقيس نسبة مسندات (أ) عن عمرو، لمجموع مسنداتها عنه، فيكون احتمال أنّ الراوي هو (أ) ٩٨ في المائة مثلاً وهكذا. ولعلّ منه ما ذكره بعضهم[1]، من قرينيّة غلبة رواية أحدهما عن عمرو.

ومن الواضح أنّ هذه القرينة هنا تزداد قوّةً كلّما كثرت مسانيد (أ) عن عمرو، ونقصت مسانيد (ب) حتى بلغت حدّ العدم، وكانت المسانيد التي ورد فيها الاسم المشترك قليلة، لكن كلّما زادت مسانيد (ب)، أو كثرت المسانيد التي ورد فيها الاسم المشترك، بدأ اليقين يتناقص؛ لأنّه من الممكن جداً أن يكون هذا الاسم المشترك ـ ولو في بعض هذه المسانيد التي ورد فيها الاسم المشترك ـ قد قُصد منه (ب)، وليس (أ)، وهذا أمر يجب التنبّه له، فنحن لا نريد في بحث تمييز المشتركات إثبات أنّ الاسم المشترك وقع لصالح الثقة في بعض الحالات غير المتعيّنة، فهذا لا يفيد شيئاً، بل نريد أن ندّعي أنّه وقع كذلك دائماً، فكلّما زادت مسانيد (ب) أو كثرت المسانيد التي فيها الاسم المشترك، زاد احتمال وقوع (ب) في مسانيد الاسم المشترك، فتأمّل جيداً.

ج ـ أن يشهد علماء الرجال بأنّ كتاب عمرو قد رواه (أ)، ويكون لعمرو كتاباً واحداً،

---

(١) انظر: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١٣٠.

أو روى كتب عمرو كلّها، ولا يُشار إلى أنّ (ب) قد روى كتباً لعمرو، ففي هذه الحال يترجّح أن يكون الراوي هو (أ).

لكن من الواضح هنا أيضاً أنّنا لا نستطيع الحسم، بل القضيّة هي قضيّة ترجيح؛ لأنّه من غير المعلوم أنّ (ب) لم يرو ولو واحداً من كتب عمرو، ومجرّد أنّهم لم يذكروه في الطريق إلى كتب عمرو لا ينفع؛ لأنّه من غير المعلوم أنّهم قد ذكروا كلّ طرقهم لكتب الرواة، كما يظهر من عبارات النجاشي وفق ما تقدّم مراراً، فمجرّد أنّ (أ) ورد في الطرق إلى كتب عمرو، ولم يرد (ب)، دون أن ينفي الرجاليّون رواية (ب) أيّاً من كتب عمرو، لا يحسم الأمور، بل يذهب بنا نحو الترجيح القويّ تارةً والضعيف أخرى.

نعم في بعض الأحيان يكون هناك سندٌ بأكمله معروفٌ أنّه لـ (أ)، مثل زيد عن بكر عن خالد عن (أ)، ويتكرّر السند في الكتب مئات المرّات، فإذا تكرّر ووقع الاسم المشترك، ترجّح بقوّة أن يكون هذا الاسم هو المعروف بانتهاء هذا السند إليه عادةً.

د ـ أن يُعرف الراوي بملازمة المرويّ عنه أو كونه من خواصّه المنتسبين إليه ونحو ذلك، بحيث يقرن اسمه باسمه عادةً، مثل علي بن أبي حمزة البطائني الذي كان قائداً لأبي بصير، ففي هذه الحال عندما يروي هذا الاسم عن أبي بصير ونفرض أنّه مشترك، فإنّ الأرجح أنّه الذي يُعرف بملازمة أبي بصير لا غيره.

وهذه القرينة ترجيحيّة وليست قطعيّةً، فإذا أمكن للراوي الثاني غير الملازم لأبي بصير أن يروي عنه، أو فُرض وجود بعض الروايات النادرة له عنه، ففي مثل هذه الحال من الصعب أن نجزم بنفي كونه الرجل الآخر، فمجرّد الملازمة لا ينفي رواية الرجل الآخر عن أبي بصير.

هـ ـ أن يشهد الرجاليّون والمحدّثون بأنّ (أ) كان يمدح عمرواً ويميل إليه، أو يؤمن بمذهبه ومعتقده، ويعتقد بعلمه وورعه ودينه، ونحو ذلك، ولا ينقل مثل هذا عن (ب)، بل قد يُنقل عنه العكس، ففي هذه الحال يترجّح أن يكون الناقل هو (أ).

وهذه القرينة مقبولة في الجملة لكنّها ليست قويّةً، فإنّ مجرّد أن يمدحه أو يميل إليه أو

يؤمن به أو غير ذلك، لا يعني قطعاً أنّه الراوي الحصريّ الوحيد له، حتى ننفي احتمال الراوي الآخر، خاصّةً إذا وجدنا للآخر روايات عن هذا المرويّ عنه ولو بندرة. علماً أنّ رواية الراوي عمّن لا يعتقد به ولا يراه عالماً شامخاً ليست نادرة.

و ـ أن يكون (أ) مرجعاً لأهل بلد أو قرية أو نحو ذلك، ويكون الناقل عنه أحد أبناء هذه القرية أو المدينة أو البلد، فيما (ب) ليس كذلك، فيترجّح بالنظر أن يكون هو (أ)، بقرينة رواية من هم على صلة به.

وهذه القرينة صار حالها واضحاً ممّا تقدّم، من أنّها للترجيح وليست للحسم.

٣.١. معياريّة الاختصاص بصفات أو ميزات، حالات وتعليقات

القرينة الثالثة: اختصاص أحد المشتركين بصفةٍ ما أو خصوصيّةٍ ما، ليست موجودةً عند الآخر أو نادرة، وهذا له أكثر من حالة مورديّة نذكر أبرزها:

أ ـ أن يكون أحد المشتركين معروفاً بانتمائه المذهبي الخاصّ للإماميّة، بل وبشدّة انتمائه هذا، ويكون هو الثقة، دون الثاني الذي قد لا يكون شيعيّاً قط، فهنا ننظر في متن الحديث، فإذا كان مضمونه مما يحمل عقيدةً خاصّة أو انتماءاً ولائيّاً عالياً، ترجّح أن يكون هو ذاك الثقة دون الثاني، وهذا معنى ما يقال من أنّ بعض الروايات لا يتحمّلها إلا الخواصّ.

وهذه القرينة تارةً يُقصد منها أنّ هذا الراوي مباشرٌ للرواية عن الإمام، ومثل هذه الموضوعات لا يبوح بها الإمام إلا للخواص، فيترجّح أن يكون هو الراوي الثقة الخاصّي مثلاً، وأخرى غير ذلك:

١ ـ فإنّ كان المراد الأوّل، فهذه القرينة تصبح شبه مقبولة؛ إذ كلّما زاد العمق العقدي في المضمون بما يتوقّع أن يحتاط الإمام في بيانه لغير الخواص، زاد احتمال أنّ الراوي هو الخاصّي، وهكذا. مع العلم بأنّه ليس كلّ مضمون عقدي عميق مما يُحتاط بشأنه من غير الخواص.

٢ ـ وأمّا لو قصد غير الرواية المباشرة عن الإمام، فإنّ هذه القرينة مجرّد ترجيح بسيط

غير قويّ؛ لأنّه من الممكن أن ينقل هذه الروايات في الطبقات اللاحقة مختلفُ الرواة؛ خاصّةً وأنّها كانت كتباً وقد تكون الرواية موجودة في ثنايا روايات كتاب معيّن نقله هذا الراوي حتى لو لم يعتقد بها شخصيّاً، وقد وجدنا بعض الرواة رغم عدم كونه شيعيّاً أصلاً يروي روايات ليست سهلة في حقّ الأئمّة، كالسكوني، علماً أنّ العديد من غير الإماميّة قد لا يمانعون عن مضمون الكثير من الروايات التي نعتبرها من خواصّ الإماميّة، لاسيما متصوّفة المسلمين، كأخبار الكرامات وغيرها؛ لأنّهم يرون أهل البيت من كبار رجال الأمّة الذين لا يقلّون شأناً عن الآخرين الذي نقلت في حقّهم كرامات ومكانة أيضاً، والأمر مختلفٌ نسبيّاً.

ب ـ أن يكون الراوي المشترك الثقة مثلاً من المشتغلين بعلم الكلام أو عرف عنه الاشتغال بتفسير القرآن الكريم، ثم تكون الرواية في المجال الذي عُرف عنه الاشتغال به والرواية فيه، ولا يكون الراوي الثاني ممن يُعرف عنه مثل هذا الاشتغال، فهنا يترجّح أن يكون هو الأوّل، والمعيار هنا هو مقاربة ثلاثيّة: متن الحديث، اهتمامات الراوي وانشغالاته، عدم اهتمام الراوي الثاني بمثل هذا المضمون.

ومن هذا القبيل أن تكون الرواية التي وقع فيها الاسم المشترك في الحجّ مثلاً، وأحد المشتركين له كتاب في الحجّ، أو كانت في الزواج المنقطع وأحدهما له كتاب في المتعة، وهكذا.

وهذه القرينة غير قويّة، فضلاً عن أن تكون حاسمة دائماً؛ إذ مجرّد أنّ أحد الراويين لديه اهتمامات من نوع معيّن منسجم مع مضمون الرواية، لا يعيّن أنّه هو الذي رواها، فلا مانع من رواية الآخر لها، نعم إذا كانت الرواياتُ التي وقع فيها الاسم المشترك وكان مضمونها هكذا كثيرةً، ولم نجد للرجل الثاني رواياتٍ في هذا المضمون أبداً زاد الاحتمال جداً، خاصّة لو كان للأوّل كتاب خاصّ في هذا المجال دون الثاني.

ج ـ أن يقال في حقّ الراوي بأنّه روى خطب أمير المؤمنين عليه السلام أو أنّه روى مناظرات الإمام الرضا في قصر المأمون العباسي أو روى مناظرة الإمام الجواد مع القاضي

ابن أكثم أو نحو ذلك، ثم نلاحظ متن الرواية، فنجد أنّه منتمٍ لهذا المجال الذي قيل في حقّ هذا الراوي بأنّه هو الذي رواه، ولم يقولوا ذلك في حقّ الآخر المشترك معه في الاسم، فهنا يترجّح أن يكون هو الراوي الأوّل.

وهذه القرينة جيدة، إذا صارت رواية مثل هذه الأمور أشبه بالمنحصرة براوٍ معيّن، كأن يكون هو الذي كان يُسمح له بحضور هذه المناظرات في قصر الخلافة العباسي، أمّا الراوي الثاني فكان يعيش في مدينة أخرى بعيدة ولم يُعهد عنه أصلاً أنّه على صلة بهذه الأمكنة، مع ضرورة التثبّت من صحّة المعلومة التي نقلها الرجاليّون، وربما يكون الناقل مشتبهاً في فرضه أنّ فلاناً الذي نقل هو (أ)، فلعلّه كان في الواقع (ب) الذي لم تثبت وثاقته، فيلزم التثبّت من هذا الأمر هنا.

د ـ أن يكون مضمون الرواية المنقولة متناسباً مع طبيعة اهتمامات أو عمل أحد المشتركين دون الآخر، مثل كون الرواية في الصرافة، وأحدهما صرّاف، أو في النخاسة، وأحدهما كان يبيع الرقيق، أو تكون في فقه جباية الزكاة والخمس والصدقات، ويكون أحدهما وكيلاً أو جابياً أو نحو ذلك، أو يكون أحدهما مكارياً أو جمالاً أو ملاحاً وتكون الرواية في أحكام السفر أو في أحكام هذه المهن، وغير ذلك، ففي هذه الحال نتمكّن من تمييز المشتركين بذلك.

وهذه القرينة ترجيحيّة وليست قطعيّة، إذ مجرّد ذلك لا يحقّق الوثوق بكون الناقل هو (أ) وليس (ب)، كما هو واضح، فلا نطيل.

هـ ـ أن يكون أحد المشتركين فقيهاً أو عالماً والثاني غير ذلك، ووجدنا الرواية تتضمّن نوعاً من الأسئلة لا يصدر إلا من فقيه أو خبير عادةً؛ لما فيها من التشقيقات والتفريعات والأسئلة الدقيقة، كبعض روايات الاستصحاب المعروفة، فهنا يترجّح أن يكون السائل هو الفقيه دون الثاني.

ولعلّه من هذا النوع أن يكون بيان أحدهما مضطرباً، فيما الآخر له بيان سلس متين فصيح، وتكون الرواية التي وقع فيها الاسم المشترك ذات بيان مضطرب أو بالعكس،

الأمر الذي يرجّح أحد الراويين في المقام.

وهذه القرينة مقبولة، فيما لو كان المشتركين في طبقة السؤال من الإمام، ولكنّها ترجيحيّة بدرجة جيّدة، وليست حاسمة؛ إذ لا مانع أن يقع ذلك مرّةً أو مرتين من شخص غير فقيه، خاصّة لو لم تتكرّر مثل هذه الروايات من الاسم المشترك، كما هو واضح. كما أنّه قد ينقل مضطرب البيان نصّاً حرفيّاً من حفظه، ويكون اضطرابه بسبب نقله بالمعنى، فيقع متين البيان.

و ـ أن يكون أحد المشتركين مشهوراً والآخر غير مشهور، ومن ذلك أن يكون أحدهما له كتاب أو أصل أو مصنّف فيما الآخر ليس له كتاب، فيترجّح أن يكون هو صاحب الكتاب؛ لأنّه المشهور[1].

وقد اعتمد السيد الخوئي على هذه القرينة في تمييز المشتركات في مواضع متعدّدة من معجمه، والمستند فيها انصراف اللفظ إلى المشهور.

وهذه القرينة ـ أعني الشهرة ـ من القرائن الجيّدة؛ فإذا عُرف شخص بينما كان الثاني نكرة، كان ذلك قرينة، لكنّ المعروفيّة لا تكون إلا عبر كون هذا الراوي قد وقع باسمه الكامل المميّز في الكثير من الطرق والأسانيد، دون الثاني الذي لم يقع كذلك إلا نادراً، أمّا لو فرض أنّ الأوّل له ألف رواية، فيما الثاني له مائة رواية، فإنّ الأمر هنا مشكلٌ جداً؛ لأنّ احتمال كون الراوي المشترك هو الثاني يشكّل ١٠ في المائة، وهي نسبة ليست بالقليلة، فكلّما أُريد استنباط الشهرة من نفس ورود الاسم في الطرق والأسانيد لزم ممارسة مقاربة رياضيّة، بقياس نسبة رواية أحدهما لمجموع روايتهما في غير الاسم المشترك، وتبعاً لهذه النسبة ـ بعد فقدان سائر القرائن الترجيحيّة ـ تكون القوّة الاحتماليّة لوقوع اسم الأوّل أو الثاني في السند الذي فيه الاسم المشترك؛ فإطلاق الكلام هنا بلا تدقيق وتفصيل غير واضح.

---

(١) انظر في الترجيح بالشهرة: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٣٠.

وهكذا الحال لو كانت شهرة أحدهما ناتجة عن غير التحديث والرواية، فيما الثاني له روايات أكثر ولو لم يكن مشهوراً بأيّ معيار، فلا يصحّ فرض الانصراف للشهرة هنا؛ إذا يقابله كثرة رواية الثاني بالقياس إلى الأوّل، فهما قرينتان متقابلتان، كما لو كان (أ) مشهوراً خارجاً، وله عشرة روايات، فيما (ب) غير مشهور أبداً، لكن له عشرين رواية، فكيف يمكن تحصيل الظنّ القوي هنا لصالح أحدهما؟!

والسبب في هذه المداخلة النقديّة التي نقدّمها هنا، هو أنّ ذكر الاسم موجزاً لا ينحصر سببه ـ كما قلنا سابقاً ـ بالمعروفيّة والتداول حتى نجعل الانصراف معياراً هنا، بل قد يكون السبب هو الاختصار بعد كون الاسم مذكوراً مصرّحاً سابقاً في المصدر، غايته أنّه اختصر في الروايات اللاحقة، فلما جاءت الموسوعات الحديثيّة نقلت الاسم مختصراً، تماماً كما يحتمل ذلك في الأخبار المضمرة، وبهذا لا نستطيع تقديم تبرير تاريخي واحد لنقل الاسم مختصراً، حتى نبني على الشيء مقتضاه.

وفي هذا السياق المحاولة الترجيحيّة التي قدّمها السيد الخوئي وغيره، من الاعتماد في تكوين الانصراف على كونه صاحب كتاب، فهذا المقدار لا يكفي على إطلاقه؛ إذ ـ وكما قال الشيخ آصف محسني[1]، مع تعميقٍ منّا ـ قد يكون الكتاب صغيراً جداً، وفي علم الكلام بينما الرواية في الفقه، ويكون الرجل الآخر مشهوراً في نفسه، وله روايات عديدة، بل قد تزيد على روايات صاحب الكتاب، فكيف نرجّح بمجرّد أنّ له كتاباً؟! فلابدّ من فرض شهرته بين المتقدّمين وليس خصوص المتأخّرين، ومن ذلك شهرة كتابه ومرجعيّته وجامعيّته وغير ذلك.

ونحن هنا لا نناقش في أصل صحّة مرجعيّة الانصراف، فأينما يحصل الانصراف فالاعتماد عليه صحيح، وهذا من القرائن العامّة هنا أيضاً، إلا أنّ الكلام في المعايير التي توجب الانصراف، كالشهرة وكونه صاحب كتاب وغير ذلك، والمهم هو الانصراف عند

---

(١) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٦٨.

المتقدّمين بحيث نعرف أنّ الإطلاق ينصرف عندهم إلى ذلك، فنفهم أنّ صاحب الكتاب الحديثي أو المحدّث قصد هذا المعنى المنصرف إليه اللفظ عندما أطلق، وأمّا انصرافات المتأخّرين الناتجة في أغلبها عن النظر والاجتهاد، فهي غير ملزمة، ما لم نصحّح منطلقاتها، كما هو جليّ.

هذا هو مهمّ القرائن الترجيحيّة، وغيرُه يُعلم حاله ممّا ذكرناه هنا فلا نطيل.

ولابدّ لنا أن ننتبه هنا إلى أنّ الاشتراك لا يختصّ بأن يكون اثنينيَّ الطرف، بل تارةً يكون كذلك، وأخرى ثلاثيّ الأطراف، وثالثة رباعيّ الأطراف وهكذا، وبعض هذه القرائن ينفع في ترجيح واحدٍ على آخر، وبعضها ينفع في ترجيح مجموعة من الرواة على آخرين، بحيث يبقى الاشتراك بين أفراد المجموعة الراجحة نفسها، ويحتاج لإعمال قرائن ترجيحيّة تمييزيّة أخرى بينهم، فلابدّ من ملاحظة هذا الأمر جيداً، فعدم قدرة بعض القرائن على الحسم لصالح راوٍ واحد، لا يمنع من قدرتها على ذلك لصالح مجموعة بعينها دون أخرى، كما لو كان الاشتراك مردّداً بين أربعة أشخاص مثلاً.

وبهذا يظهر أنّ أغلب هذه القرائن ترجيحيّة، تحتاج لضمّ بعضها إلى بعض وإجراء بعض المحاسبات، وعدم الاكتفاء بالشهرة والتسالم بين المتأخّرين، فقد رأينا نزعةَ تساهلٍ هنا.

وأمّا قول بعضهم بكفاية الظنّ هنا في هذا الباب، وإلا لانسدّ باب العلم والعلمي، أو القول بأنّ هذه القرائن والأمارات تفيد العلم، وأنّ السيرة جرت على الاعتماد عليها أو غير ذلك من الكلمات[1]، فيمكن التعليق عليه إذا أُريد منه تبرير مختلف أشكال تمييز المشتركات المثارة عندهم:

أوّلاً: لا حجيّة لسيرة المتأخّرين، فلا هي بالكاشفة عن موقف المعصوم ولا بالتي ثبتت لها حجيّة في نفسها، ولا نعلم أنّ مسلك المتقدّمين كان كذلك؛ إذ لم تصل إلينا مؤشرات

(١) انظر: علي أبوالحسن، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

على طرائقهم في التمييز، ولعلّهم كانت لديهم قرائن متعاضدة أو لم يكن هذا الموضوع كثير الابتلاء في تلك الفترة بسبب وضوح الأسماء نتيجة توفّر المصادر الأصليّة.

ثانياً: لقد رأينا أنّ هذه القرائن لا تفيد كلّها منفردةً العلم، وبيّنا الوجه في ذلك، وأنّ أغلبها يفيد الظنّ، على درجات متفاوتة، ولهذا احتجنا إلى التعاضد فيها، فدعوى أنّها تفيد العلم بنحو مطلق أو شبه مطلق مبالغة واضحة ناتجة عن الوثوق العام.

ثالثاً: إنّ دعوى حجيّة الظنّ هنا ـ بصرف النظر عن دعوى حجيّة الظنّ الرجالي مطلقاً، والتي حقّقناها في ما سبق وتبيّن عدم صحّتها ـ غير واضحة؛ إذ لا يوجد انسداد لباب العلم والعلمي، فكأنّ صاحب هذا القول تصوّر أنّ جميع الروايات ستسقط عن الاعتبار لو لم نقل بتمييز المشتركات، وهذا غير صحيح؛ فإنّ الكثير من الروايات لا يعاني من هذه المشكلة أساساً، وبعضها يمكن التمييز فيه بالقرائن اليقينيّة كما قلنا، فلا داعي لخلع صفة الحجيّة على مجمل قرائن التمييز، علماً أنّ انسداد باب الحجيّة هنا لا يعني سقوط الروايات عن الاعتبار نتيجة التعاضد بينها، فضلاً عن وجود مصادر معرفيّة أخرى للدين، فهؤلاء ممّن يتصوّرون دائماً أنّ الدين لا سبيل لمعرفته إلا بالحديث الكثير والوافر!

٢ـ خاتمة في بعض الأسماء المشتركة التي عيّنوها

ذكر بعضهم بعض الأسماء المشتركة وتعيينها، ولا بأس بذكر ما قالوه من باب تعميم الفائدة، وإن كان هناك مجال للنظر والتأمّل في غير واحدٍ مما ادّعوا وضوح تعيين الاسم المشترك فيه.

ونعتمد نصّ المحقّق الكلباسي (١٣٥٦هـ)، حيث قال: «ثم إنّا نختم الكلام في تميّز المشتركات بما ذكره صاحب الانتخاب في تميّز نبذة منهم؛ لما فيه من كثرة الجدوى وشدّة البلوى. قال:

كلّ (أحمد بن محمّد)، فهو ابن الحسن بن الوليد.

كلّ (جعفر) بعده، فهو ابن محمد بن قولويه.

كلّ (أحمد بن محمّد) بعد الكليني، فهو العاصمي، أو بواسطة العدّة، فهو أحد الأحمدين: ابن محمد بن عيسى، أو ابن محمد بن خالد البرقي. وقد تسقط العدّة سهواً، فيتوهّم انتقاض كلّية العاصمي، لولا أنّ النظر في الطبقة يعصمها عن الانتقاض.

كلّ (محمد بن الحسن) بعد الكليني، فهو الصفار.

كلّ (محمد بن يحيى) بعده، فهو العطّار.

كلّ (علي) بعده، فهو مشترك بين ابن محمد بن إبراهيم بن أبان المعروف بعلان. وابن محمد بن عبد الله القزويني. وابن محمد بن بندار، أبي القاسم ماجيلويه. وابن إبراهيم بن هاشم القمي، إلا أن يكون (عن أبيه)، فينتفي الأوّلان. أو عن (سهل) فيتعيّن (علان)؛ لأنّه أحد رجال العدّة التي يروي عن سهل. أو عن (ابن عبيد) فيتعيّن الأخير. كما لو كان (عن أبيه، عن ابن أبي عمير) أو (النضر بن سويد) أو (حماد) أو أكثر الأربعة وروداً في الأسناد.

كلّ ما جاء (الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمد)، فهو الغضائري، عن ابن العطّار.

كلّ (أحمد بن محمّد، عنه سعد بن عبد الله) أو من في مرتبته كمحمد بن علي بن محبوب، ومحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن يحيى، ومحمد بن أحمد بن يحيى، فهو أحد الأحمدين الأشعري والبرقي، وإن كان الأوّل أكثر وروداً من الثاني.

كلّ (أبي جعفر) بعد (سعد) هو أحمد بن محمد بن عيسى.

كلّ (أحمد بن محمد) بعد الأحمدين، أو الحسين بن سعيد، أو محمد بن عبد الحميد، أو من في مرتبتهم، فهو ابن أبي نصر البزنطي.

كلّ (ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام)، فهو عبد الله.

كلّ (ابن مسكان، عنه صفوان) أو مضاهيه رتبةً، كابن أبي عمير، ومحمد بن سنان، فهو عبد الله.

كلّما جاء: (الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير)، فهو الأهوازي، عن الجوهري، عن البطائني، عن يحيى الأسدي.

كلّما جاء: (الحسين، عن حماد، عن شعيب، عن أبي بصير)، فهو ابن سعيد، عن ابن عيسى، عن العقرقوفي، عن يحيى.

كلّما جاء: (الحسين بن سعيد، عن فضالة)، فهو ابن أيّوب. أو (عن النضر)، فهو ابن سويد. أو عن (ابن سنان)، فهو محمّد.

كلّ (محمد بن الحسين، عنه سعيد) ومن في مرتبته، فهو أبي الخطاب.

كذا كلّ (محمد بن عيسى، عن يونس) فهو ابن عبيد، عن ابن عبد الرحمان.

كلّ (محمد بن عيسى، عن الصفار) ومضاهيه رتبة، فهو ابن عبيد.

كلّما جاء: (محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي عبد الله)، فهو الرازي الجاموراني.

كلّ (ابن فضال، عن ابن بكير)، فهو الحسن بن علي، عن عبد الله الفطحي.

كلّ (محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح) فهو الأزرق، عن الكناني.

كلّ (عثمان، عن سماعة) فهو ابن عيسى، عن ابن مهران.

كلّ (صفوان، عن الرضا عليه آلاف التحيّة والثناء) أو (عنه، ابن أبي الخطاب)، أو (يعقوب بن أبي يزيد)، أو (الحسين بن سعيد)، فهو ابن يحيى.

كلّ (صفوان، عنه سندي بن محمد) أو (عبد الله قضاعة) فهو ابن مهران.

كلّ (عبد الرحمان، عنه الأحمدان، أو الحسين بن سعيد، أو الحسن بن علي بن فضال) فهو: ابن نجران.

كلّ (عبد الرحمان، عنه ابن أبي عمير) أو (الحسن بن محبوب)، أو (صفوان)، فهو ابن الحجاجّ.

كلّما جاء: (القاسم، عن أبان، عن أبي العباس)، فهو الجوهري، عن ابن عثمان، عن فضل بن عبد الملك.

كلّما جاء: (عن أخيه)، فهو: علي بن الحسن بن علي بن فضال، عن أخيه أحمد.

كلّما جاء: (الحسن، عن أخيه، عن أبيه) فهو ابن علي بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيهما.

كلّما جاء: (الحسين، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة)، فهو ابن سعيد، عن أخيه،

عن زرعة بن محمد الحضرمي، عن سماعة بن مهران.

كلّما جاء: (النوفلي، عن السكوني) فهو: الحسين بن يزيد، عن إسماعيل بن أبي زياد.

كلّ (محمد بن قيس، عنه، ابنه عبيد)، أو (عاصم بن حميد)، أو (يوسف بن عقيل)، فهو البجلّي الثقة، أو (عنه يحيى بن زكريا) فهو الضعيف.

كلّ (أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام)، فهو مشترك بين ليث ويحيى. إذا كان عنه ابن مسكان، أو أبو المغرى، أو مفضل بن صالح، فيتعيّن ليث. أو كان عنه الحسين بن أبي العلاء، أو يوسف بن يعقوب، أو عبد الله بن وضاح، أو علي بن أبي حمزة، أو وهب بن حفص، فيتعيّن يحيى.

قال: وقد يقلّ فائدة التميّز بين المشتركات، كما إذا اتفقت الصفات كالمجاهيل والثقات. من ثم لم نطلق عنان القلم في كلّ موضع يشتبه فيه: الأحمدان: الأشعري والبرقي، والحمادان: الناب والفزاري، والعباسان: ابن معروف وابن عامر، وجميلان : ابن دراج وابن صالح، والمعاويتان : ابن وهب وابن عمار، والهشامان : ابن حكم وابن سالم؛ لاشتراك في التوثيق. (انتهى)»[1].

ونكتفي بهذا المقدار في بيان تمييز المشتركات، ومن أراد تفصيل التطبيقات والموارد المختلفة، فعليه بمراجعة الموسوعات التطبيقيّة في علم الرجال.

ونشير أخيراً إلى أنّ من جهود علم الرجال بيان الأسماء والكنى المتعدّدة الراجعة لشخص واحد، وما يعرف بعلم الجمع والتفريق، وهذا من البحوث المهمّة أيضاً في مجال التطبيق، وعلى سبيل المثال يمكن مراجعة البحث القيّم الذي عقده السيد محمّد باقر الصدر حول علي بن الحكم، وأنّ الأسماء الأربعة فيه ترجع لشخصٍ واحد، وهي: علي بن الحكم الكوفي، وعلي بن الحكم الأنباري، وعلي بن الحكم النخعي، وعلي بن الحكم بقول مطلق[2].

---

(١) سماء المقال في علم الرجال ١: ٥٤٣ ـ ٥٤٧.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ١٨٢ ـ ١٩٠.

فهرس المحتويات

الفصل الثالث
نظرية عدالة الصحابة
قــراءة تقـويـميـة مقارنـــة

الفصل الرابع
التقويمات الخاصة
أو التوثيقات والتضعيفات الخاصة

الفصل الخامس
نظرية التعويض السندي
أو تبديل الأسانيد

الفصل السادس

تعارض المعطيات والوثائق الرجالية

الفصل السابع
معرفة الطبقات وتمييز المشتركات